روائع تراث الزيدية

المجزي في أصول الفقه

للإمام أبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني

(٣٤٠ - ٤٢٤هـ) (٩٥٢-١٠٣٢م)

(الجزء الثالث)

تحقيق

الدكتور/ عبد الكريم جدبان

الطبعة الأولى

١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل
[هل الأمة لا تجمع إلا على ما هو صواب]

إن قال قائل: إذا قلتم إن الأمة لا تجمع إلا على ما هو صواب، وإن المجمع عليه حجة، أفتقولون ذلك في كل ما يتناوله الإجماع أو في بعضه؟!

قيل له: أما كون جميع ما أجمعوا عليه صوابا فلا إشكال فيه؛ لأن ما قدمناه من دلالة الآية والخبر قد دل على ذلك، وأما كونه حجة فإنما يصح في بعضه دون جميعه.

فإن قال: وكيف يكون جميع ما أجمعوا عليه صوابا ولا يكون حجة؟

قيل له: لا يمتنع ذلك؛ لأن كون الفعل صوابا صفة تخصه، وكونه حجة توجب تعدي حكمه إلى الغير، وهو أن الغير يلزمه التمسك به وترك مخالفته، وهذا حكم منفصل عن كون الفعل صوابا، إذ ليس كل ما يكون صوابا يلزم الغير التمسك به والاقتداء بفاعله فيه. وإذا ثبت هذا لم يمتنع أن يكون جميع ما تناوله الإجماع صوابا وإن لم يكن حجة.

فإن قال: فما الذي يكون منه حجة وما الذي لا يكون حجة؟

قيل له: كل ما يكون العلم به متقدما على العلم بالإجماع، ولا يمكن أن يعرف صحة الإجماع إلا بعد العلم به فإن الإجماع لا يكون حجة فيه، كالعقليات التي هي التوحيد والعدل وما يتصل بهما، وكذلك العلم بالنبوة وصدق الرسول صلى الله عليه وآله؛ لأن هذه الأصول متى لم يحصل العلم بها لم يجز أن يحصل العلم بصحة الإجماع، وما لا يصح معرفة الحكم به لا يصح أن يكون حجة فيه، والأصل لا يجوز أن يعلم بالفرع، وأن يكون الفرع حجة فيه.

وأما ما يكون الإجماع حجة فيه فهو ما كان من قبيل السمعيات.

فإن قال: كون الإجماع حجة [(١)] صوابا من قبيل السمعيات، فهل تقولون إن ذلك يعلم بالإجماع؟!

قيل له: هذا لا يصح؛ لأن الشيء لا يعلم بنفسه، ولا يلزم ذلك على ما قلناه؛ لأنا إنما قلنا إن ما يعلم بالإجماع يجب أن يكون من قبيل السمعيات، ولم نقل إن جميع السمعيات يصح أن تعلم به فيلزم ما ذكرته، وهذا كقولنا إن ما يصح إثباته بالقياس الشرعي فهو ما كان من قبيل الشرعيات، ولا يلزم على هذا أن تكون جميع الشرعيات ثابتاً به [(٢)] ويصح إثباته به.

فإن قال: إذا قلتم إن الأمة لا تجمع على الخطأ، فهل تقولون أنها لا تجمع على الخطأ في مسألتين، كما لا تجمع على الخطأ في مسألة واحدة؟!

قيل له: لا يجوز إجماعها على الخطأ في قولين، كما لا يجوز أن تخطئ في قول واحد.

فإن قال: لِمَ قلتم ذلك؟!

قيل له: لأنها إذا اتفقت على الخطأ في قولين كانت متفقة على الخطأ، كما أنها تكون متفقة عليه إذا أخطأت في قول واحد، والآية والخبر قد دلا على نفي الخطأ عنها على الإطلاق؛ لأن الخبر قد دل ظاهره على ذلك، والآية قد دلت على وجوب اتباع سبيلها وترك مخالفتها، وذلك يوجب أن يكون سبيلها صوابا، ولولا صحة ما ذكرناه لبطل أكثر الإجماعات. ((لأن الإجماع الذي يظهر فيه إطباقهم على الحكم من طريق القول يقل وجوده، وأكثر الإجماعات)) [(٣)] إنما تعلم بأن يقول بعضهم بحكم

---

(١) سقط من (ب): حجة.

(٢) في (أ): بإثباته. مصحفة.

(٣) سقط من (أ): ما بين القوسين.

ويظهر من بعضهم الرضا به بأن سكتوا عن نكيره، أو يظهر من بعضهم الفعل به على ما نبينه من بعد. وهذه الطريقة هي المعتبرة في إجماعهم على العمل بخبر الواحد وبالقياس؛ لأنّا نقول لمَّا عمل بها بعضهم وسكت الباقون عن نكيره كان ذلك صوابا؛ لأنه لو كان خطأ لكانوا مجمعين على الخطأ، من حيث عمل بذلك بعضهم ورضيه الباقون، ولو كان اتفاقهم على الخطأ في شيئين جائزا لما صح هذا الاعتبار.

فإن قال: لم قلتم إنها إذا أخطأت في قولين فقد اتفقت على الخطأ، وقد علمنا أن جماعتهم لم تتفق على القول الخطأ، وإنما ذهب إلى كل واحد من القولين الخطأين بعضهم؟

قيل له: هذا لا يخرجهم من أن يكونوا متفقين على الخطأ على سبيل الجملة، وأن يكونوا كلهم مخطئين، وإنما يُمنع من اتفاقهم على خطأ معين، ودلالة الإجماع قد دلت على نفي الخطأ عنهم على سبيل الإجمال واليقين؛ لأنها تضمنت نفي الخطأ عنهم على سبيل الإطلاق كما بيناه.

يبين صحة ما ذكرناه أن طائفة من الناس لو فسقت بفعل مخصوص، وطائفة أخرى بفعل آخر مثل الزنا وشرب الخمر، لجاز وصف الجماعة بأنها قد اتفقت على الفسق وأنها فَسَقَةٌ[1]، وإن كان ما فسق به بعضهم غير ما فسق به سائرهم، ولذلك نصف الخوارج والمرجئة بأنهم متفقون على الخطأ، وإن كان ما أخطأ فيه أحد الفريقين غير ما أخطأ فيه الفريق الآخر.

فإن قال: الآية إنما اقتضت أن ما هو سبيل لهم يجب أن يكون صوابا، وإذا أخطأوا في قولين فليس واحد منهما سبيلا لهم، فكيف يؤدي إلى أن يكون سبيلهم خطأ؟!

---

(١) سقط من (ب): وأنها فَسَقَةٌ.

قيل له: هذا يتضمن كون سبيلهم خطأ؛ لأنهم إذا أخطأوا في قولين فقد حصل منهم الاتفاق على أن القول الذي يخالف القولين ليس بحق، وهذا خطأ، مثال ذلك: أن بعضهم لو ذهب إلى أن العبد يرث، وبعضهم إلى أن القاتل يرث، فمن ذهب إلى أن العبد يرث فقد ذهب إلى أن خلافه باطل، ومن ذهب إلى أن القاتل يرث فقد ذهب إلى أن خلافه باطل، وهذا يقتضي حصول اتفاقهم على أن القول بأن العبد والقاتل جميعا لا يرثان باطل، وهذا خطأ، فيكون قد حصل الخطأ سبيلا لهم على ما بيناه.

فإن قال: هذا يوجب عليكم القول بأنهم إذا اختلفوا فلا بد من أن يكون بعض ما اختلفوا فيه حقا؟

قيل له: كذلك نقول؛ لأن الحق لا يخرج عن اختلافهم.

فإن قال: فهذا يوجب أن تقطعوا على أنه لا بد من أن يكون في الأمة من يصيب في جميع أقواله، ويكون الخطأ منفيا عنه!

قيل له: كذلك يجب، أما دلالة الآية فإنها توجب أن نحكم بأنه لا بد من فريق يتناولهم اسم المؤمنين، يُقطع على كونهم مصيبين وأن الخطأ منفي عنهم.

وأما دلالة الخبر فإنما تقتضي أنه لا بد من واحد يُقطع على كونه مصيبا، وأن الخطأ لا يجوز عليه.

فإن قال: فهذا يجري مجرى قول الإمامية في أنه لا بد في كل زمان من معصوم يُؤمَن خطاؤه!!

قيل له: الفرق بين هذا القول وبين قولهم ظاهر من وجوه:

منها: أنهم أثبتوا هذا الحكم لواحد معين باسمه ونسبه في كل زمان، ونحن لا نعين من هو بهذه الصفة.

ومنها: أنهم أوجبوا ذلك من حيث اعتقدوا أن التكليف لا يصح إلا به، وأنه

يُعلم من جهته ما لا سبيل إلى العلم به إلا منه، ونحن لا نثبت كونه على هذه الصفة للحاجة إليه، وإنما نثبت ذلك لمكان دلالة الآية والخبر.

ومنها: أنّا نجوّز على من هذه صفته أن يتغير عنها، ونجوّز عليه الخطأ بعد أن يقوم آخر مقامه، في كونه مصيبا في جميع أقواله وانتفاء الخطأ عنه، وهم لا يجوزون ذلك.

فإن قال: فهل تجوزون على الأمة أن تذهب عن العلم بما يجب عليها العلم به؟!

قيل له: لا نجوّز ذلك؛ لأنهم لو اعتقدوا فيما يجب أن يعلم وجوبه أنه ليس بواجب، لكانوا متفقين على الخطأ الذي هو الجهل، وذلك منفي عنهم، وكذلك إن ظنوه غير واجب؛ لأن هذا الظن لا بد من أن يكون قبيحا وخطأ.

فإن قال: فما قولكم إن توقفوا في ذلك وشكوا في وجوبه، ولم يحصل منهم قطع على أنه ليس بواجب ولا ظن له؟

قيل له: الشاك في وجوب ما قدمت وجوبه يوصف بأنه مخطئ، فإذا تضمن الخبر نفي كونهم مخطئين لم يجز عليهم ذلك.

فأما الآية فإنها قد دلت على وجوب اتباع سبيلهم، والشاك في وجوب ما يلزمه أن يَعلَم وجوبه لا يجوز أن يكون سبيله متبعا والاقتداء به واجبا.

فإن قال: ألستم تقولون إن المقتدي بالعاصي قد يكون مطيعا في أحوال كثيرة؟

قيل له: إنما نقول ذلك في الأمر الذي «لا يكون طريق العلم بكونه طاعة اتباع الغير فيه والاقتداء به، بل»[1] يكون ظاهره إذا وقع من المقتدى به طاعة وحقا، وإنما صار معصية بما يخفى وجه القبح، والمعصية فيه ليس تختص بحال المقتدى به وقصده، فأما ما يكون طريق العلم بكونه حقا وطاعة هو الاقتداء بالغير فيه فإن

---

(١) سقط من (ب): ما بين القوسين.

الواقع من المقتدى به لا بد من أن يكون طاعة، ولهذا لا يجوز على النبي صلى الله عليه وآله السهو في التبليغ وما يجري مجراه، ويجوز عليه السهو في فعل المبلَّغ، فإذا ورد الأمر بالتمسك بالإجماع واتباع سبيل المجمعين، وجب القطع على كون ما أجمعوا عليه وصار سبيلا حقا وطاعة.

فإن قال: فهل توجبون اتفاقهم على كل ما يجب عليهم؟

قيل له: لا يجب ذلك؛ لأن بعضهم إذا قام بالواجب فقد خرجوا عن كونهم متفقين على الخطأ.

فإن قال: ما قولكم في الأمَّة إذا أجمعت على ما لا يتعلق بالشرع، ويجري مجرى مصالح الدنيا كتدبير الحروب وغير ذلك، فهل يجب اتباعهم فيه؟!

قيل له: قد اختلف في هذا أصحابنا وغيرهم:

فمنهم من قال: إن إجماعهم على ذلك حجة واتباعهم واجب. واحتج في ذلك بأن الدليل الدال على وجوب اتباع سبيلهم من الآية وغيرها لم يفصل بين أن يكون ذلك من باب الشرعيات أو من مصالح الدنيا.

قال: ولا يلزم على هذا أن تكون رتبة الأُمة في وجوب اتباعها أعلى من رتبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، من حيث كان صلى الله [عليه وآله] وسلم لا يجب اتباعه في أمور الدنيا، وفي غير ما يؤديه عن الله تعالى؛ لأن وجوب اتباع الأَمة إنما عرفناه من جهته صلى الله عليه وآله وسلم، فهو من جملة ما اتبعناه فيه.

ومنهم من ذهب إلى أن الإجماع إذا تناول ما يجري هذا المجرى، فإنه لا يكون حجة، ولا يجب اتباع المجمعين فيه، فدل على ذلك بأن الدليل الدال على كون الإجماع حجة لا بد من أن يكون في ضمنه أنه إنما يكون حجة من حيث يستند إلى دليل، إذ لا إشكال في أن ما يقولونه من طريق التبخيت لا يجوز أن يكون جميعه صوابا وحقا؛ لأن خلافه معلوم من طريق العادة، فلا يجوز قيام الدليل على ما يجري

هذا المجرى. وإذا ثبت هذا وعلمنا أن ما يقع الإجماع عليه مما يجري مجرى مصالح الدنيا وتدبير الحروب، لا يكون واقعا عن دليل معتمد، وإنما يُرجع في ذلك إلى الظن من غير أن يكون له أمارة منصوبة قد علم كونها دليلا من جهة الشرع؛ فيصح الاقتداء بالمجمعين فيه، لم يجز القطع على كونه حجة يجب اتباعها.

يبين صحة ما ذكرناه أن الرسول صلى الله عليه وآله لما قامت الدلالة على وجوب اتباعه، كان ذلك مقصورا على ما يتعلق بالشرع، ويؤديه عن الله تعالى، دون ما يتعلق بأمور الدنيا، من حيث كان الأول هو الذي يستند إلى الدليل دون الثاني، فكذلك الأمة إذا دلت الدلالة على وجوب اتباعها فيما تجمع عليه، وجب أن يكون ذلك موقوفا على ما استند إلى الدليل دون غيره.

فإن قيل: قد يُستند في أمور الدنيا إلى دليل أيضا، وهو الأمارة التي يُعلم وجوب الفعل عندها [1] عقلا.

فالجواب: أن الفعل الذي يحصل فيه مثل هذه الأمارة يكون معلوما من طريق العقل لا من طريق الإجماع، ولا تأثير لقول المجمعين فيه، من حيث يُعلم وجوبه بطريقة العقل، فنحن نرجع فيه إلى الوجه الذي إليه رجع المجمعون.

ومما يعتمد عليه في نصرة هذا القول أن الإجماع على ما يجري هذا المجرى لا يكاد يستقر استقرارا يصير مذهبا للمجمعين، وسبيلا يدعون إليه ويمنعون من خلافه؛ لأن القائل بما يجري هذا المجرى لا يخرج عن أن يكون في حكم المجوِّز لخلافه، وهذا بيّن.



---

(١) في (أ): عنها. مصحفة.

فصل[1]
[في طريق معرفة الاجماع]

إن قال قائل: إذا قلتم إن الإجماع حجة، فما الطريق إلى معرفته؟!

قيل له: الطريق إلى ذلك المشاهدة أو النقل أو هما جميعا، فإن كان المطلوب إجماعا متقدما فالطريق إليه النقل، وإن كان إجماع الوقت فالطريق إليه مشاهدة البعض والنقل عن الآخرين [2].

فإن قال: كيف يعلم النقل والمشاهدة بإجماع كل الأمة، ولا يصح منكم مشاهدة جماعتهم والنَّقَلَة إليكم سبيلهم سبيلكم، في أنهم لا يصح منهم مشاهدة الكل [3]؟!

قيل له: هذا غلط، إذ لا يمتنع أن يُعرف إجماع الكل بأن يُشاهَد بعضهم وينقل ذلك الإجماع إلينا عن الباقين طوائف من النقلة، كل طائفة منهم قد شاهد بعضهم، فيحصل لنا العلم به من هذا الوجه.

فإن قال: إنما كان يصح هذا لو أمكنكم أن تعرفوا هذه الطوائف من النقلة التي

---

(١) من هذا الفصل بدء النسخة (ج) لأنها مبتورة من بداية الكتاب إلى هذا الموضع.

(٢) انظر هذا الفصل في الشرعيات للقاضي عبد الجبار ص ٢٤٣، والمعتمد لأبي الحسين ٢/ ٤٩٧، ٥٣١، وإحكام الأحكام للآمدي ١/ ١٩٨، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٢٥٠، وشرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ١/ ٥٢٧، وفواتح الرحموت ٢/ ٢١١، وإحكام الفصول للباجي ص ٤٣٥، وروضة الناظر ص ١٣١، والمستصفى ص ١٩٩، والمحصول ٢/ ١/ ٢١، والبرهان ١/ ٦٧٠، جوهرة الأصول وتذكرة الفحول للرصاص / ٣٥٠، صفوة الاختيار في أصول الفقه - (١ / ٢٤٣)، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول للمهدي / ٦٣٠، الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية - (١ / ١٨٦)، الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل/ ١٤٩، إجابة السائل شرح بغية الآمل (أصول فقه) - (١ / ١٢٢).

(٣) هذا هو السبب الأول الذي نصبوه لإنكار إمكان انعقاد الإجماع، وهو تعذر عرض المسألة على جميع علماء الإسلام مع تفرقهم واتساع ديار الإسلام، وتعذر حصرهم ومعرفتهم.

زعمتم أنها تنقل ذلك إليكم بأعيانها وأعدادها وصفاتها، فتعرفوا أحوال نقلها، وتميّزوا بين من شاهد من نقل عنه وبين من لم يشاهد [١].

قيل له: هذا بعيد لأن من وقع له العلم الضروري بأمر من الأمور من طريق، من الطرق، فإنه لا يجب أن يعرف ذلك الطريق على التفصيل. ألا ترى أنّا نعلم كون كثير من البلدان التي لم نشاهدها ضرورة، وكذلك حدوث كثير من الوقائع والحوادث، ولو سئلنا عن عدد من نقل ذلك إلينا وأحوالهم لم نعلم ذلك، وكذلك نعلم ضرورة ما شرعه النبي صلى الله عليه وآله من أصول الشرائع، كأعداد الصلوات، وأصول الزكوات [٢] وما يجري مجراها، وإن لم نعلم أحوال النقلة وأعدادها، فالاعتماد فيما يجري هذا المجرى على حصول العلم دون اعتبار طريقه، وقد علمنا أن العلم بكثير مما أجمعت الصحابة عليه يجري مجرى العلم بما ذكرناه، من أصول الشريعة [٣]. ألا ترى أن العلم بأن الصحابة كانت مجمعة على أن القرآن هو ما تجمعه المصاحف [٤]، وأنه لا قرآن سوى هذا، كالعلم بما ذكرناه من أصول الشرائع، والدافع لها كالدافع لذلك، فكيف يمكن أن يدعا أن الإجماع لا سبيل إلى العلم به؟!

فإن قال: كيف يقع العلم به من طريق المشاهدة أو النقل، مع تجويزنا أن يكون

---

(١) لم يتعرض المصنف لإثبات إمكان وقوع الإجماع في نفسه، وقد تعرض له الرازي في المحصول ٢/ ١/ ٢٣، وإمام الحرمين في البرهان ١/ ٦٧٢، وصوَّروا إمكان الإجماع على أمر مظنون باتفاق الشافعية والحنفية مع كثرتها على قوليهما، مع أن أكثر أقوالهم صادرة عن أمارة، واتفاق النصارى على باطلهم، ولكن إمام الحرمين لا يرى أن إمكان انعقاد الإجماع واقع في المسائل المفردة التي ليست من كليات الدين لانتفاء الدواعي التي تقتضي إجماعهم عليها.

(٢) سقط من (أ): الزكوات.

(٣) في (أ): الشرائع.

(٤) في (ج): ما يجمعه المصحف.

في جملتهم من هو مخالف لسائرهم في الحكم [١] الذي ظهر منهم الإجماع عليه، وإن لم يظهر ذلك لغرض من الأغراض.

قيل له: هذا فاسد من وجوه منها:

[الأول]: أن ذلك يعلم كما تعلم غلبة بعض المذاهب على بعض الأقاليم. ألا ترى أنّا نعلم أن الغالب في بلدان الروم [٢] على كثرتها وتباعد أقطارها مذهب النصارى، وكذلك القول في سائر المذاهب التي تغلب على بعض النواحي من مذاهب المجبرة والمشبهة [٣]، ومذاهب أهل التوحيد [٤] والعدل، وما ذكرته من

---

(١) هذا هو السبب الثاني الذي نصبوه لإنكار امكان انعقاد الإجماع، وهو احتمال وجود من يخالف ولا يظهر مخالفته لأمرٍ من الأمور كخوفه على نفسه، أو ظنه أن غيره كفاه أمر الإنكار، أو غير ذلك.

(٢) هي بلاد واسعة تضاف لجنس من البشر يسمون الروم، يحدهم من الشرق والشمال الترك والروس والخزر، ومن الجنوب بلاد الشام والإسكندرية، ومن الغرب البحر والأندلس.ودخلت في حدودهم الرقة وبلاد الشام في أيام الأكاسرة.وكان دار حكمهم ((أنطاكية)) إلى أن أبعدهم المسلمون إلى أقصى بلادهم.انظر مراصد الإطلاع للبغدادي ٢/ ٦٦٢ .دائرة معارف القرن العشرين لوجدي ٤/ ٤٦٠.
والمراد بها: أوروبا.

(٣) المجبرة هم: الذين قالوا إن العبد مجبر على ما هو فيه من طاعة أو معصية، ويسمون أيضا " بالقدرية لقولهم أن كل حادث حسنا " كان أو قبيحا " هو بقضاء الله وقدره.

والمشبهة صنفان الأول: جعل التشبيه بين ذات الله وبين جسم الإنسان، فقال بأن المعبود «جسم ولحم، ودم.وله جوارح وأعضاء من يد، ورجل، ورأس، ولسان، وعينين وأذنين» «وأجازوا عليه - كما يقول الشهرستاني - الانتقال والمصافحة.راجع الشهرستاني في الملل والنحل ١ / ٧٥ وما بعدها.

الثاني: جعل التشبيه في الصفات «وذلك حين زعم بعضهم أن لله إرادة حادثة، وكلاماً حادثاً مثل ما للإنسان.وحين زعم آخرون، أن الله لا يعلم أن الشيء سيكون قبل أن يكون مثله في ذلك مثل الإنسان أيضاً».راجع التبصير في الدين للإسفراييني ٧٠ وما بعدها وكتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي ٦٣ وما بعدها.

(٤) أهل التوحيد هم: الموحدون لله المنزهون له عن شبه الخلق حسب ما ورد في القرآن الكريم (هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ (٤)) الاخلاص.(لَيْسَ كَمِثْلِهِ

التجويز قائم في ذلك، إذ يمكن أن يقال: إنّا نجوّز في كثير من أهل هذه النواحي والأقاليم أن يكونوا مخالفين لسائرهم في هذه المذاهب وإن لم يُظهروا الخلاف، وإذا كان هذا لا يقدح فيما علمناه من غلبة ما غلب من هذه المذاهب عليها، فكذلك ما ذكره السائل.

فإن قيل: حكم الغلبة لا يشبه حكم الإجماع؛ لأن في معرفة الغلبة إنما يُحتاج إلى العلم بأحوال الأكثر من أهل هذه المذاهب، وليس كذلك العلم بالإجماع؛ لأنه يحتاج فيه إلى استقرار أحوال الكل.

فالجواب: أنه لا فرق بينهما؛ لأن ما يمكن أن يعرف به أحوال الأكثر منهم، فإنه يمكن أن يعلم به أحوال جماعتهم.

فإن قال: الغلبة يمكن أن تعلم بأن يظهر المذهب من أكثرهم، وإجماعهم عليه لا يُعلم بهذه الطريقة.

قيل له: والإجماع [1] أيضا يعلم [2] بأن لا يظهر خلاف مع سلامة الأحوال؛ لأن الغرض الداعي إلى ترك إظهار الخلاف لا بد من أن يكون له سبب معلوم، وإذا لم يظهر عُلِمَ انتفاؤه، ((وما يدعا في باب الإجماع من تجويز المخالف فيما بين الجماعة، وإن لم يظهر الخلاف مع سلامة الأحوال، يمكن ادعاؤه في باب الغلبة)) [3].

و [الثاني]: **منها**: أن هذا التجويز لو قدح في معرفة الإجماع، لقدح في معرفة أصول الشرائع والسنن، وفي معجزات النبي صلى الله عليه وآله، بأن يقال: لِمَ لا

شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ (١١) الشورى).وأهل العدل هم: المنزهون لله عن جبر الخلق على أفعاهم، ويثبتون للعبد حرية الاختيار في أفعاله من خير أو شر.

(١) في (أ): فالإجماع.

(٢) في (ج): يعلم أيضاً.

(٣) سقط من (ب)، (ج): ما بين القوسين.

يجوز أن يكون صلى الله عليه وآله شرع وسنَّ أشياء كثيرة غير هذه الشرائع والسنن ولم ينقل ذلك إلينا؟! وأن يكون القرآن قد عُورض، وإن لم ينقل ذلك إلينا؟! فإذا فسد هذا من حيث علمنا أن ما يجري هذا المجرى لا بد من أن ينقل، من حيث تدعو الدواعي إلى نقله، فكذلك من يخالف الجماعة في الحكم الذي ذهبوا إليه، لا بد من أن يظهر خلافه، وينقل ذلك مع سلامة الأحوال؛ لأن الدواعي تدعو إليه، وإن خفي ما يجري هذا المجرى فإنما يخفى مدة يسيرة ثم لا بد من ظهوره، وبهذا جرت العادة فيما تقدم من أحوال الخلاف والمخالفين للجماعة.

و [الثالث]: منها: أن أكثر الإجماع إنما يراعى فيه إجماع العلماء، فأما العوام فإنهم تبعٌ لهم في [1] ذلك، من حيث يعلم من حالهم أنهم راضون بما يجمع عليه علماء المسلمين، وأنهم لا ينكرون ذلك، وعدد العلماء في البلدان محصور عند أهل العلم، وما يتفقون عليه ويختلفون فيه معلوم لهم. ألا ترى أنّا قد وقع لنا العلم بأن علماء الأمصار مجمعون على أن الإخوة من الأم لا يرثون مع الجد [2] ومن يجري مجراه، فكيف يمكن أن يدعا مع حصول العلم بما يجري هذا المجرى أن الإجماع لا سبيل إلى معرفته؟!

و [الرابع]: منها: أن ما ذكره السائل لو قدح لكان إنما يقدح في بعض الإجماعات وفي تفاصيلها، وهو ما يكون إجماعا من طريق القول، وإن اعتبر في كون الإجماع حجة ظهور القول وانتشاره فيما بين الجماعة، من غير أن يظهر من أحد منهم

---

(١) في (أ): من. مصحفة.

(٢) نقل الاتفاق على عدم توريث الإخوة لأم مع الجد ابن المنذر في الإجماع برقم (٢٩٧) ص ٣٤، وابن رشد في بداية المجتهد ٢/ ٣٧٦ ط الكليات الأزهرية، والفوزان في التحقيقات المرضية ص ١٣٣. وقال أبو جعفر الطحاوي: لم يختلفوا أن الإخوة من الأم لا يرثون مع الجد. مختصر اختلاف العلماء للطحاوي ٣/ ٤٤٠.

خلاف أو نكير مع سلامة الأحوال لم يقدح ما ذكره السائل فيه، فقد بان أن ما سأل عنه ليس هو كلاما في كون الإجماع حجة على الجملة، وإنما هو كلام في تفصيله، لا سيما والعلم بكون أمر من الأمور مذهبا للجماعة لا يُحتاج فيه إلى سماع ذلك من كل واحد منها.

ألا ترى أن واحدا لو ادّعا على الجماعة أنها تعتقد مذهبا من المذاهب فسَمِعَتْ [(١)] ذلك ولم تنكره مع سلامة الأحوال، لجاز أن يقع لمن يشاهد ذلك ولم يسمعه العلم بأنها تعتقد ذلك المذهب على الوجه الذي يقع ذلك إذا سمعت [(٢)] منه.

وهذا يبين أيضا أنه ليس الاعتبار في معرفة الإجماع من طريق النقل بأن يكون ما وقع الإجماع عليه منقولا عن كل واحد من المجمعين بأعيانهم.

و [الخامس]: مما يعتمد [(٣)] في أن الإجماع يمكن أن يُعلم: أن المخالف لنا في هذا لا يخلو من أن يكون معترفا بأن الإجماع حجة، أو مخالفا فيه.

فإن كان مخالفا فيه فلا وجه لسؤاله عن هذا ومطالبته بطريق العلم به؛ لأن ما لم يثبت كونه حجة فلا وجه للكلام في بيان طريقه، وكيفية الوصول إلى العلم به. ألا ترى أن من لا يقر بالرسول صلى الله عليه وآله ولا يعتقد صدقه، لا وجه [(٤)] لمكالمته في الطريق إلى معرفة سنته وشرائعه وكيفية ذلك، ولا فائدة في سؤاله إيانا عن الطريق إلى معرفتها [(٥)].

وإن كان معترفا بكونه حجة فلا بد مع هذا الاعتراف من أن يعترف بحصول

---

(١) في (أ): لسمعت.

(٢) في (أ): سمعه.وفي (ب): سمعته.

(٣) هذا الدليل ذكره القاضي عبد الجبار بن أحمد في الشرعيات ص ٢٤٤، وعزاه إلى أبي علي الجبائي.

(٤) في (ج): نوجه.مصحفة.

(٥) في (أ): معرفته.

الطريق إلى العلم به؛ لأن ما لا طريق إلى معرفته لا يجوز أن يجعله الله حجة ويتعبد باتباعه، وهذا يبين سقوط سؤال من سأل عن ذلك.

فإن قال: سؤالي صحيح لأني أتوصل به إلى القدح فيما تَدَّعونه من دلالة الإجماع، من حيث أقول: إنها لو كانت صحيحة وكان الإجماع حجة لكان إلى معرفته طريق، فإذا لم يمكنكم أن تبيّنوا ذلك عُلم به [1] فساد الدليل. ولو سأل من يخالف في النبوة عن الطريق إلى معرفة الشرائع على هذا الوجه، لكان سؤاله صحيحا أيضا.

قيل له: لا بد لك من الاعتراف بأن دليل الإجماع متى ثبت وجب القطع على حصول الطريق إلى العلم به، ونحن قد دللنا على ذلك، فيجب أن يكون سؤالك ساقطا.

فإن قال: لِمَ صار قولكم بإثبات الإجماع للدليل الذي تستندون إليه أولى من نفيي إياه، استنادا إلى ما أوردته من السؤال، وهو أنه لو كان ثابتا لكان إليه طريق؟!

قيل له: إنما صار قولنا أولى؛ لأنا اعتمدنا دليلا سليما من الطعن؛ لأن ما أوردته من السؤال ليس مما يقدح في الدليل ويؤثر فيه، وإذا سلم الدليل سلم المذهب، وعلم أن الإجماع لا بد له من طريق يعلم به، وحصلت أنت مستندا إلى دعوى مجردة، والدعوى لا تقدح فيما ثبت بالدليل.

فإن قال قائل: إذا قلتم إن الإجماع حجة، وإنه لا يجب أن يكون الاعتبار في حصوله بظهور القول من الكل فقط، وإنه قد يحصل الإجماع على الحكم وإن لم يظهر فيه القول من كل واحد من المجمعين على الانفراد، فما صورة الإجماع عندكم؟

قيل له: الإجماع ينقسم أقساما:

---

(١) في (أ): أنه. مصحفة.

منها: أن يكون إجماعا من طريق القول، وهذا مثل أن يظهر من الكل قول واحد في حكم من الأحكام.

ومنها: أن يكون إجماعا من طريق الفعل، وهذا مثل أن يظهر من الكل الاتفاق على فعل من الأفعال.

ومنها: أن يكون إجماعا من طريق القول والفعل، مثل أن يظهر من بعض المجمعين فعل شيء من الأشياء، ويظهر من الباقين القول به.

ومنها: أن يكون إجماعا من طريق الرضا بالفعل أو الاعتقاد له.

ومنها: أن يكون إجماعا من طريق القول والرضا، وهو مثل أن يقول بعضهم بالحكم ويرضى به بعضهم.

ومنها: أن يكون إجماعاً من طريق الفعل والرضا، مثل أن يستبيح بعضهم الفعل ويرضى به بعضهم.

ومنها: أن يكون إجماعا من طريق القول والفعل والرضا بهما [١] جميعا.

فإن قال: فهل [٢] تقولون إن الاعتبار هو بالاعتقاد أو الرضا؟

قيل له: الذي يعتبره شيخنا أبو عبد الله في هذا الباب هو الاعتقاد، والذي يعتبره غيره من أصحابنا هو الرضا، والمعنى في الطريقين جميعا قريب؛ لأن من يعتبر الاعتقاد يقول: إن الرضا مِن سبيله أن يكون تابعا للاعتقاد، إذ لو لم يحصل [٣] الاعتقاد لما كان يظهر مما يجري مجرى الرضا حكم، وليس ينكر أن الرضا متى حصل وظهر وجب أن نحكم بحصول الإجماع.

---

(١) أي: الرضا بالقول والفعل.

(٢) سقط من (أ)، و(ب): فهل.

(٣) في (ج): يجعل. مصحفة.

ومن يعتبر الرضا يقول: إن الذي يظهر في أغلب الأحوال وأعمها هو الرضا دون الاعتقاد، فيجب أن يكون اعتباره في حصول الإجماع أولى، ولا ننكر أن الاعتقاد متى عُلم كان معتبرا، ونقول: إن قيام الدلالة على وجوب اتباع سبيلهم يقتضي اعتبار الرضا؛ لأن الرضا بالشيء إذا حصل منهم كان سبيلا لهم كالقول والفعل.

فإن قال: كيف نعتبر الرضا في حصول إجماعهم، والفعل الذي وقع الرضا به لا بد من أن يكون فعلا لبعضهم، وهذا يقتضي أن يكون الرضا لم يتجرد ولم يحصل من الكل؛ لأن الفاعل لذلك الفعل لم يتجرد رضاه به مع كونه أحد المجمعين، وهذا يقتضي أن الإجماع تعلق بالرضا والفعل جميعا، ولم يكف [1] الرضا في حصول الإجماع؟

قيل له: هذا لا يلزم؛ لأن الفاعل للفعل الذي وقع الرضا به لا يمتنع أن يكون خارجا من جملتهم بأن يكون غير بالغ، ومن ليس ببالغ فإنه يجوز أن يقع منه ما ثبت به حكم شرعي من طريق الإجماع. ألا ترى أن من ليس ببالغ لو أخرج زكاة ماله ثم قدَّرنا أن المجمعين قد أجمعوا على الرضا بكونه زكاة، لكان ذلك ثابتا من طريق الإجماع.

فإن قال: ما صورة إجماعهم من طريق الرضا بالقول والفعل جميعا؟!

قيل له: صورته أن يُعلم من بعضهم الرضا بأن يكون القول بحكم من الأحكام مذهبا له وأن يكون متمسكا به، وأن يُعلم من حال بعضهم الرضا بأن يكون فاعلا لبعض الأفعال متى حصل سببه المقتضي لفعله، فيكون قد حصل الرضا بالقول والفعل جميعا، والله الموفق والهادي والمعين.

---

(١) في (أ)، و(ب): يكن.

❊ ❊

مسألة
[هل إجماع أهل الأعصار حجة أو إجماع الصحابة فقط]

اختلف أهل العلم في كون الإجماع حجة، هل يختص إجماع الصحابة دون من بعدهم، أو أن إجماع جميع أهل الأعصار حجة؟!

فذهب نفرٌ (١) إلى أن الحجة من الإجماع هي إجماع الصحابة فقط، وهم أهل الظاهر (٢).

---

(١) قال الرازي في المحصول ٢/ ١/ ٤٤: ((والإنصاف لا طريق لنا إلى معرفة حصول الإجماع إلا في زمان الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين)). وأما إمام الحرمين في البرهان ١/ ٦٧٥ فيقول: ((إن انعقاد الإجماع من الصحابة متصور وهم مجتمعون أو متقاربون، وفيما عدا ذلك لا يتصور إلا في مسائل من كليات الدين؛ لأن دواعي الاتفاق عليها متصور دون غيرها)). ولكنه جزم بأن إجماع كل عصر حجة. وانظر: صفوة الاختيار في أصول الفقه – (١ / ١٥)، جوهرة الأصول وتذكرة الفحول للرصاص / ٣٧٢، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول للمهدي / ٥٩١، الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية (١ / ١٨٥)، إجابة السائل شرح بغية الآمل لابن الأمير الصنعاني (١ / ١٠٣)، الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل/ ١٥٢، البرهان ١/ ٧٢٠. وقال في المسودة ص ٣١٧، ونقله ابن عقيل عن الإمام أحمد أخذاً من رواية أبي داود عن الإمام أنه قال: ((الاتباع أن يتبع الرجل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن أصحابه، وهو بَعْدُ في التابعين مُخَيَّرٌ)). ونقل هذه الرواية عن أحمد الآمدي في إحكام الأحكام ١/ ٢٣٠، وابن قدامة في الروضة ص ١٤٧، والشوكاني في إرشاد الفحول ص ٨٢، وأبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٢٥٦.

(٢) أهل الظاهر: هم أتباع مذهب فقهي أنشأه داود بن علي الظاهري في المشرق، وتابعه عليه جماعة، ثم التزم به ابن حزم الأندلسي- يأخذون بظواهر النصوص في الكتاب والسنة، وينكرون الرأي والقياس والتعليل والاستحسان والتقليد، لهم مسائل انفردوا بها عن الجمهور، منها حرمة الشرب في أواني الذهب والفضة مع حل الأكل فيها وغيرها. انظر دائرة المعارف الإسلامية ١٥/ ٤٠٩.

وعند عامة العلماء من المتكلمين والفقهاء أن إجماع جميع أهل الأعصار حجة [(١)].

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه:

[الأول]: منها: قول الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، قالوا: فالخطاب في هاتين الآيتين إنما توجه إلى الصحابة، فيجب أن يكونوا مخصوصين بأن لا يتفقوا على الخطأ، وعلى ما يخالف الحق، وهذا يقتضي أن يكون إجماعهم مخصوصا بكونه حجة دون إجماع غيرهم [(٢)].

و[الثاني]: منها: أن الله تعالى قد أكمل شرائع دينه قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وآله، ولهذا قال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، وكذلك قد فرغ النبي صلى الله عليه وآله من أداء جميع ما أمر [(٣)] بأدائه، ولذلك قال: ((ألا هل بلغت)) [(٤)]، والصحابة لابد من أن يكونوا قد قاموا بجميع ذلك، وهذا يقتضي أن

---

(١) ينظر قول الجمهور وأدلتهم في: التمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٢٥٦، الوصول إلى الأصول ٢/ ٧٧، اللمع ص ٥٠، المستصفى ص ٢١٦، المعتمد ٢/ ٤٨٣، المحصول ٢/ ١/ ٢٨٣، البرهان ١/ ٢٧٠، إحكام الأحكام للآمدي ١/ ٢٣٠، نهاية السؤل مع البدخشي ٢/ ٢٧٧، النبذ لابن حزم ٤/ ١٢٩، الشرعيات لعبد الجبار ص ٢١٣، التلويح على التوضيح ٢/ ٩٢، المدخل لمذهب الإمام أحمد ص ١٣٠، شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٢، بيان مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ١/ ٥٥١، إحكام الفصول للباجي ص ٤٨٦.

(٢) هذا الدليل نقله ابن حزم عن داود الظاهري، انظر إحكام الأحكام ٤/ ١٤٧.

(٣) في (أ): أمرنا.

(٤) كثيراً ما كان صلى الله عليه وآله وسلم يختم خطبه بهذه العبارة أو نحوها، مثل: ((اللهم هل بلغت؟))، وهي في الصحيحين في عدة مواضع. ففي البخاري في كتاب العلم وكتاب الزكاة وكتاب الحج وكتاب الهبة والأضاحي والفتن والأحكام والتوحيد. وفي مسلم في كتاب الإيمان والصلاة والكسوف والقسامة والأمارة والفتن. انظر النووي على مسلم: ٦/ ٢٠١، ١١/ ١٧٠، ١١/ ١٧٢،

لا يبقى من الدين والشريعة بعدُ [1] ما يظهر الحق فيه بإجماع من بعدهم من التابعين وغيرهم [2].

و [الثالث]: منها: أن الإجماع لا بد من أن يكون مستندا إلى نص وتوقيف، وذلك النص لا يجوز أن يخفى على الصحابة، ويتنبه له التابعون، وذلك يقتضي إجماع الصحابة على موجبه، ويمنع من كون إجماع من بعدهم حجة، من حيث ينبي عن كونه واقعا لا عن نص وتوقيف [3].

و [الرابع]: منها: أن الصحابة لما كانوا مختصين بإدراك زمن الرسول صلى الله عليه وآله ومشاهدته والعلم بمقاصده، وفضل العلم بما نزل من الشرائع، وجب أن لا يقع منهم الاتفاق على خلاف الحق، فلذلك وجب أن يكون إجماعهم حجة، وليس هذا سبيل من بعدهم.

و [الخامس]: منها: أن النبي صلى الله عليه وآله قد خص أصحابه بالأمر بالاقتداء بهم دون غيرهم، فقال: ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديم اهتديتم)) [4].

١٢/ ٢١٩، ١٨/ ٩. كما أخرجها أبو داود في كتاب الإمارة، وابن ماجة في المناسك والفتن، وأحمد في مسنده ٣/ ٣٢، ٤/ ١٣، ٥/ ٤.

(١) سقط من (أ): بعد.

(٢) أشار لهذا الدليل ابن حزم في إحكام الأحكام ٤/ ١٥١ ونصره.

(٣) نقل هذا الدليل ابن حزم عن داود الظاهري ونصره، انظر إحكام الأحكام ٤/ ١٤٧.

(٤) حديث ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديم اهتديتم)) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم ٢/ ١٠٤، وقال: هذا إسناد لا تقوم به حجة. وأورده ابن حزم في إبطال القياس / ٥٣ وقال: مكذوب باطل. وأخرجه البيهقي في المدخل من حديث ابن عمر ومن حديث ابن عباس بنحوه من وجه آخر مرسلاً وقال: متنه مشهور وأسانيده ضعيفة، ولم يثبت في إسناد.
قال ابن حجر في التلخيص الحبير ٤/ ١٤٧: أخرجه عبد بن حميد في مسنده، وفي سنده حمزة النصيبي، وهو ضعيف جداً. ورواه ابن عدي في الكامل من رواية حمزة بن أبي حمزة، وقال حمزة يضع الحديث، وقال ابن معين: ((حمزة لا يساوي فلساً))، وأخرجه الدار قطني في غرائب مالك، وفيه

❊ ❊

جميل بن زيد، وجميل لا يعرف.وأخرجه البزار من رواية عبد الرحيم بن زيد العمي وهو كذاب، وحكم عليه البزار بعدم الصحة، ورواه القضاعي في مسند الشهاب، وفيه جعفر بن عبد الواحد الهاشمي وقال إنه كذاب، ورواه أبو ذر الهروي في كتابه السنة منقطعا، ورواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٠، وقال: إسناده لا تقوم به حجة لأن فيه الحارث بن غصين، ورواه البيهقي في المدخل وقال: متنه مشهور وأسانيده ضعيفة.قال ابن حزم في ملخص إبطال القياس ص ٥٣: ((هذا خبر مكذوب موضوع باطل))، قال ابن الجوزي في العلل المتناهية ١/ ٢٨٣ برقم ٤٥٧ ((هذا لا يصح)).

وقال الألباني: رواه ابن عبد البر في " جامع العلم " (٢ / ٩١) وابن حزم في " الإحكام " (٦ / ٨٢) من طريق سلام بن سليم قال: حدثنا الحارث بن غصين عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر مرفوعا به، وقال ابن عبد البر: هذا إسناد لا تقوم به حجة لأن الحارث بن غصين مجهول.وقال ابن حزم: هذه رواية ساقطة، أبو سفيان ضعيف، والحارث بن غصين هذا هو أبو وهب الثقفي، وسلام بن سليمان يروي الأحاديث الموضوعة وهذا منها بلا شك.قلت: الحمل في هذا الحديث على سلام بن سليم - ويقال: ابن سليمان وهو الطويل - أولى فإنه مجمع على ضعفه، بل قال ابن خراش: كذاب، وقال ابن حبان: روى أحاديث موضوعة.وأما أبو سفيان فليس ضعيفا كما قال ابن حزم، بل هو صدوق كما قال الحافظ في " التقريب "، وأخرج له مسلم في " صحيحه ".والحارث بن غصين مجهول كما قال ابن حزم، وكذا قال ابن عبد البر وإن ذكره ابن حبان في " الثقات "، ولهذا قال أحمد: لا يصح هذا الحديث كما في " المنتخب " لابن قدامة (١٠ / ١٩٩ / ٢).وأما قول الشعراني في " الميزان " (١ / ٢٨): وهذا الحديث وإن كان فيه مقال عند المحدثين، فهو صحيح عند أهل الكشف، فباطل وهراء لا يتلفت إليه! ذلك لأن تصحيح الأحاديث من طريق الكشف بدعة صوفية مقيتة، والاعتماد عليها يؤدي إلى تصحيح أحاديث باطلة لا أصل لها، كهذا الحديث لأن الكشف أحسن أحواله - إن صح - أن يكون كالرأي، وهو يخطيء ويصيب، وهذا إن لم يداخله الهوى، نسأل الله السلامة منه، ومن كل ما لا يرضيه.سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة ١ / ١٤٤.

ينظر الكلام على الحديث: فيض القدير للمناوي ٤/ ٧٦.كشف الخفا ١/ ١٣٢، جمع الفوائد ٢/ ٢٠٥، سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني، ١ / ١٤٤.جامع الأصول ٩/ ٤١٠، النووي على مسلم ١٦/ ٨٣.

[أدلة الجمهور على حجية إجماع جميع أهل الأعصار]

والذي يدل على أن إجماع جميع أهل الأعصار حجة، أن ما دل على كون الإجماع حجة من دليلي الآية والخبر لم [(١)] يخص الصحابة دون غيرهم. ألا ترى أن ما تضمنته الآية من الأمر باتباع سبيل المؤمنين فإنه عام في جميع ما يكون سبيلا للمؤمنين، واسم المؤمنين يشمل الصحابة ومن بعدهم، وما تضمنه الخبر من نفي الخطأ عن جماعة الأمة يعم الصحابة ومن بعدهم؛ لأن هذا الاسم يتناول جميع المصدقين بالرسول صلى الله عليه وآله من الصحابة وغيرهم، وهذا يبين فساد القول بأن إجماع الصحابة مخصوص بكونه حجة، من حيث يمنع من تعلق الحجة بإجماع الأمة على الإطلاق، ويدل على أن سبيل إجماع جميع أهل الأعصار سبيل إجماعهم في كونه حجة، ولا فصل بين من يخص إجماع الصحابة بذلك، وبين من يخص به إجماع بعضهم.

فنقول: الاعتبار بكون الإجماع حجة إنما هو بإجماع من سبق إلى الإسلام قبل الفتح وأنفق وقاتل؛ لأن الله تعالى قد خصهم بالمدح [(٢)]، وإذا كان باطلا بعموم دليل الإجماع فكذلك ما ذهبوا إليه، ولا فصل أيضا بين من يخص إجماع الصحابة في كونه حجة، وبين من يخص إجماع التابعين [(٣)] بذلك دون غيرهم، وهذا ظاهر الفساد.

---

(١) في (ج): ألم. مصحفة.

(٢) وذلك بقوله تعالى: ﴿ لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُوْلَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَى ﴾ [الحديد: ١٠].

(٣) كثير من الأصوليين فرضوا هذه المسألة في إجماع التابعين كإمام الحرمين في البرهان ١/ ٧٢٠، وكذلك ابن قدامة في روضة الناظر ص ١٤٧، والغزالي في المستصفى ص ٢١٦، وابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢/ ٧٧. ولم يقصد أحد تخصيص الخلاف في إجماع التابعين كما يظهر ذلك من استدلالهم، بل هي عامة في كل عصر. وقد صرح كثير من الأصوليين بأن الخلاف في كون الإجماع

فإن قال قائل: إنما خصصنا إجماع الصحابة بكونه حجة دون إجماع من بعدهم؛ لأن القائلين بالإجماع لم يختلفوا في كون إجماعهم حجة، واختلفوا في إجماع من بعدهم.

قيل له: وما في هذا مما يمنع من كون إجماع مَن بعدهم حجة إذا دل الدليل عليه؟! وإذا كان الدليل المثبت للإجماع لم يفصل بين إجماعهم وإجماع غيرهم، فالمخطئ [1] هو من يفصل بينهما.

فإن قال: دليل الآية يقتضي صحة إجماع الصحابة دون من بعدهم؛ لأنّا إذا اعتبرنا إجماعهم نكون قد علّقنا الحكم بجماعة المؤمنين، وإذا اعتبرنا إجماع من بعدهم نكون قد علقناه ببعض المؤمنين.

قيل له: قد بينا فيما تقدم أن دلالة الآية تقتضي اعتبار المؤمنين في كل عصر، من حيث علمنا أن المقصد بها إثبات الإجماع حجة على الإطلاق، إذ لا تخصيص في الأمر باتباع سبيل المؤمنين، بل هو متوجه إلى المكلفين في كل زمان، وكذلك لا تخصيص في مقتضى الخبر.

«يبين [2] صحة ما ذكرناه أن ظاهر إطلاق لفظ المؤمنين ولفظ الأمة إنما يفيد الموجودين منهم في كل زمان، لا من ليس بموجود ممن تقدم أو تأخر وجوده. ألا ترى أن قول القائل: بنو تميم أجمعوا على كذا، فإنه [3] ينصرف إلى من وجد منهم في

حجة في عصر ومنهم أبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٢٥٦، وأبو الحسين في المعتمد ٢/ ٤٨٣، وابن الحاجب والأصفهاني في بيان المختصر ١/ ٥٥٢، والباجي في إحكام الفصول ص ٤٨٦، والآمدي في إحكام الأحكام ١/ ٢٣٠.

(١) في (أ): والمخطئ.

(٢) في (أ): بين. ولعل الصواب ما أثبت.

(٣) في (أ): وأنه. ولعل الصواب ما أثبت.

الزمان دون من ليس بموجود؛ لأنّا قد علمنا أن هذا الإطلاق متى قصد به ما اتفقو عليه في الزمان كان حقيقة، وإن لم يعلم - حال من تقدم منهم فيه، ولو كان من حقه أن ينطلق على من وجد وتقدم - وجب أن لا يكون حقيقة إذا لم يُعلم حالهم. فأما كون من لم يوجد بعدُ غير معتبر في ذلك فلا إشكال فيه، وكذلك قولهم: تمسك بسبيل بني تميم وبأفعالهم؛ لأن سبيلهم إنما يتناول ما وجد من أفعالهم وأقوالهم، وما هو في حكم الموجود بأن يتلو بعضها بعضا.

فأما ما تَقَضى منها فإن هذا الاسم لا يتناوله إلا مجازا.

فإن قيل: فهذا يقتضي أن نُسَوِّغ مخالفة الإجماع المتقدم!

فالجواب: أنه لا يقتضي ذلك؛ لأن ما تقدم من إجماعهم على الحكم واستمر من سبيلهم فيه، قد صار حجة ولا يجوز تغير كونها حجة من بعد)) [1].

❊ ❊

(١) سقط من (ب): ما بين القوسين.

الأجوبة على دعوى حجية إجماع الصحابة فقط

والجواب عن تعلقهم بالآيتين [1] من وجوه:

منها: أن قولهم: إن المراد به الصحابة دون غيرهم غير مسلَّم؛ لأن ظاهر كل واحدة من الآيتين متوجة إلى جميع الأمة.

ومنها: أنه لا دلالة في واحدة منها على شيء من الإجماع؛ لأن مدح الله الأَمة بما مدحها به في هاتين الآيتين، ووصفه إياها بما وصفها به لا يدل على نفي الخطأ عنها، وعلى أن إجماعها لا يتناول إلا الحق.

ألا ترى أن صفاتهم المذكورة في الآيتين لا تمنع من وقوع الصغائر منهم، واجتماعهم على الخطأ الذي هو من جملة الصغائر.

ووصفهم بأنهم شهداء الله إن اقتضى كونهم عدولا، من حيث كانوا شهداء على ما تعلقوا بذلك في هذا الباب، فإنه إنما يقتضي كونهم عدولا في الحال التي هي حال إقامة الشهادة وهي الآخرة، ولا توجب كونهم عدولا في الدنيا؛ لأن الشاهد إنما يجب كونه عدلا في حال أداء الشهادة، لا في وقت تحملها. وهذه الجملة تبين سقوط تعلق من تعلق بهاتين الآيتين في إثبات الإجماع.

ومنها: أنهما لو دلتا على إثبات الإجماع، لما كان فيهما تخصيص إجماع الصحابة دون سائر الأمة.

ومنها: أنهما لو دلتا على كون إجماع الصحابة حجة، ثبت أن المراد بهما الصحابة دون سائر الأمة، لما منع ذلك من ثبوت إجماع سائر أهل الأعصار، لما بيناه من دليلي الآية والخبر.

---

(١) وهما قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

والجواب عن الثاني: أن ما ذكروه من إكمال الله تعالى لدينه وفراغ الرسول صلى الله عليه وآله من أداء جميع ما أُمر بأدائه، فإنه مشتمل على بيان الأحكام وبيان الأدلة، وإذا كان ذلك كذلك، لا يمتنع أن يكون في جملة تلك الأدلة ما لا ينظر جميع الصحابة فيه، وإنما يستدل به ويتأمله بعضهم، فلا يقع منهم الاتفاق على موجَبه؛ لأن الذهاب عن الدليل وموجبه إنما لا يجوز على جماعتهم، فأما بعضهم فلا يمتنع ذلك منهم، ويجوز أن يتفق التابعون على النظر فيه، فيجمعوا على موجبه.

والجواب عن الثالث: فإنه يقرب مما بيناه إذا سلّمنا ما ادعوه من أن الإجماع لا يقع إلا عن نص وتوقيف، وإن كان الصحيح خلافه عندنا، إذ لا يمتنع وقوعه عن استنباط واجتهاد [1]، كما يقع عن نص وتوقيف.

والجواب مع تسليم هذه الدعوى أنه ليس يجب أن يتفق الصحابة على موجب كل نص وتوقيف ظاهر فيما بينهم، إذ لا يمتنع أن ينظر فيه بعضهم ويغفله بعضهم، ويجوز أن يتعمدوا أيضا ترك النظر فيه، لفقد الحاجة في ذلك الوقت إلى مدلوله من الحكم، ثم تمس حاجة التابعين إليه فيفزعوا إلى النظر في دليله ويتفقوا عليه، وقد سقط بما بيناه قولهم أن التابعين لا يجوز أن يكون قد تنبهوا على نص لم تعرفه الصحابة؛ لأنّا قد بيّنا أن الإجماع قد يقع عما [2] ليس بنص من الاستنباط أو الاجتهاد أيضا. وبيّنا أيضا أن ظهور النص فيما بين الصحابة وعلمهم به، لا يوجب اتفاقهم على تأمله وإجماعهم على القول بموجبه. وأيضا فإن من يخالفنا في هذه

---

(١) كإجماع الأمة على تنصيف حد الزنا على العبد الذي مستنده القياس على الأمة، ولم يخالف فيه إلا أهل الظاهر؛ لأنهم ينكرون القياس. انظر المغني لابن قدامة ٨/ ١٧٤.

(٢) في (ج): بما.

المسألة لا يمتنع من القول بأن الحكم قد ثبت بدلالة النص [١] كما ثبت بصريحه، وهذا يبين أن ظهور النص الذي يثبت الحكم بدليله لا بصريحه لا يجب وقوف جميع الصحابة عليه، بل يمتنع أن يستدل به بعضهم دون جماعتهم، وأن يتفق من جماعة التابعين النص فيه والاستدلال به، فيجمعوا على مقتضاه من الحكم.

والجواب عن الرابع: أن اختصاص الصحابة بما اختصوا به من مشاهدة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، والعلم بكثير من مقاصده، لا يجوز أن يكون طريقا إلى كون إجماعهم حجة؛ لأن ذلك لا يوجب نفي الخطأ عنهم، ولا يدل على كون جميع ما اتفقوا عليه حقا [٢]، ولو كان - الاعتبار في كون الإجماع حجة بما ذكروه - لوجب أن لا يُعتبر اتفاق الصحابة في كون الإجماع حجة، إذ قد عرفنا أن فيهم من لم يبلغ درجة أعيانهم ومتقدميهم في معرفة ما ذكروه من الأحوال، فكان يجب أن يكون الاعتبار في باب الحجة بإجماع الأعيان منهم الذين قد اختصوا بتلك الأحوال، وأن لا يعتد بخلاف الباقين الذين لا يجرون مجراهم، وفي فساد هذا دلالة على بطلان ما اعتبروه في باب الإجماع وكونه حجة.

والجواب عن الخامس [٣] من وجوه [٤]:

---

(١) المقصود بدلالة النص كل ما يقتبس من الألفاظ لا من حيث صيغتها بل من فحواها وإشارتها فهو قسيم الدلالة في محل النطق، وهو شامل للاقتضاء والتنبيه والإشارة.

(٢) العبارة توهم خلاف المراد، ومراد المصنف أن كون الصحابة شاهدوا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وعلموا الكثير من مقاصد التشريع لا يدل على نفي وقوعهم في الخطأ، وبالتالي ليس هو من أدلة إثبات حجية إجماعهم، إنما ثبتت حجية الإجماع بعصمة الله للأمة من الاتفاق على خلاف الصواب.

(٣) وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)).

(٤) ولو رَدَّ المصنف الاحتجاج بالخبر بتضعيفه لكان أنجح وأقطع لدابر المناظرة والجدل، وقد تقدم تخريجه.

منها: أن الخبر لو دل على أن قولهم حجة، لكان إنما يدل على أن قول كل واحد منهم على الانفراد حجة، وهذا يمنع من القول بأن الحجة هي إجماع جماعتهم.

ومنها: أن المراد بالخبر أن قول كل واحد ممن أريد بالخبر حجة على العوام الذين فَرْضُهم الرجوع إلى العلماء، وأن من اقتدى من هؤلاء بأيهم كان فقد اهتدى.

ويجوز أيضا أن يكون المراد به أن تقليد الصحابة جائز، وسنشرح الكلام في هذا الباب، ونبين أنه لا يجوز أن يكون المراد بالخبر غير ما ذكرناه عند ذكر الكلام في أن تقليد العالم للصحابة لا يجوز [1].

ومنها: أن هذا الخبر لو دل على أن إجماع الصحابة حجة، لما منع من كون إجماع سائر أهل العصر حجة أيضا، إذا دل دليل عليه، وقد دللنا على ذلك وأوضحنا الكلام فيه.

* *

(١) سيأتي في المسألة قبل الأخيرة من كتاب الإجماع.

مسألة
[هل الإجماع بعد الخلاف يُزيل حكمه]

اختلف أهل العلم في الإجماع إذا حصل بعد الخلاف، هل يُزيل حكمه أو يكون حكمه باقيا؟!

وصورة المسألة [1] أن الصدر الأول إذا اختلفوا في مسألة على قولين، ثم أجمع

---

(١) حدث اضطراب في نسبة الأقوال في هذه المسألة لأصحابها عند جماعة من الأصوليين، وسبب ذلك أن للمسألة ثلاث صور، بعضهم تكلم عنها كأنها صورة واحدة، كما وقع هنا، وبعضهم قسمها إلى صورتين كالآمدي والرازي وأتباعهما. وهي على التحقيق ثلاث صور، وهي:

الصورة الأولى: وهي أن يكون الاختلاف ثم يحدث الاتفاق من نفس المختلفين قبل أن يستقر الخلاف، كاختلاف الصحابة رضي الله تعالى عنهم في قتال مانعي الزكاة، وإجماعهم عليه بعد ذلك. ونقل الشيخ أبو إسحاق في اللمع ص ٥١ الاتفاق على صحة الإجماع فيها. ونسب القول بصحة الإجماع إلى الأكثرين الأصفهاني في شرح مختصر ابن الحاجب ١/ ٦٠٩. ونسب ابن السبكي المخالفة فيها إلى الصيرفي، ولا أظن ذلك صحيحاً؛ لأن أبا إسحاق نقل الإجماع فيها، ولأن من اعتمد ابن السبكي عليهم في نقل النسبة للصيرفي لم يفصلوا الكلام في الصور. والذي يبدو أن من لم يفصل القول في الصور الثلاث يعتبر هذه الصورة محل اتفاق، ولذا لم يخصها بالقول ومنهم أبو الحسين في المعتمد، والآمدي في إحكام الأحكام، والرازي في المحصول، وغيرهم.

الصورة الثانية: وهي أن يكون الاتفاق من نفس المختلفين بعد استقرار الخلاف، وذلك بموت المخالفين أو رجوعهم إلى القول الآخر، أفرد هذه الصورة جمع من الأصوليين كالرازي والآمدي بمسألة خاصة. وكل من يشترط انقراض العصر في انعقاد الإجماع قال بأن الإجماع يلغي الخلاف السابق، ومن لم يشترط انقراض العصر اختلفوا على ثلاثة أقوال:

الأول: يكون الثاني إجماعاً تحرم مخالفته، وبه قال المعتزلة، وأصحاب أبي حنيفة، والرازي، وابن حزم.

الثاني: لا يتصور اتفاقهم بعد الخلاف، ولو حدث لا يكون إجماعاً، ونسب هذا القول للصيرفي جمع من الأصوليين منهم القرافي في شرح تنقيح الفصول. وابن السبكي في الإبهاج، والبيضاوي في المنهاج، وتابعه الإسنوي. وقال به الغزالي في المستصفى، والآمدي في إحكام الأحكام وغيرهم.

أهل العصر الثاني على أحدهما، هل يُزيل ذلك حكم القول الآخر ويبطله أو لا يُزيله؟

الثالث: قال به إمام الحرمين في البرهان، وهو أنه لا يقع في مستقر العادة، فلو وقع فرضاً يحمل على أنه بلغ الراجعين نص، وقطعوا بالاتفاق عليه، وأن تكون أقوالهم الأولى عن اجتهاد.
الصورة الثالثة: إذا اختلف أهل العصر الأول على قولين وانقرض المخالفون أو اتفق أهل العصر الثاني على أحد القولين.
نقل إمام الحرمين عن الشافعي أنه قال: "المذاهب لا تموت بموت أصحابها"، وقال بأنه لا يكون إجماعاً تحرم مخالفته. ونسب الباجي هذا القول في إحكام الفصول إلى الباقلاني وابن خويز منداد والصيرفي وأبي علي بن أبي هريرة وأبي علي الطبري وأبي حامد المروزي، ابن السبكي في الإبهاج للصيرفي والآمدي وإمام الحرمين وأبي الحسن الأشعري والإمام أحمد بن حنبل والغزالي، ونقله أبو الخطاب عن أبي يعلى ولم يرتضه، ونصره ابن قدامة في الروضة وابن برهان في الوصول إلى الأصول، وابن الحاجب في مختصره.
وذهبت المعتزلة ومنهم القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري والجبائيان والكرخي وبعض الشافعية كالرازي، ومعظم الحنفية وأبو الخطاب من الحنابلة إلى أنه إجماع يحرم مخالفته، ونقله الباجي في إحكام الفصول عن معظم المالكية وعن ابن خيران عن أبي بكر القفال، ومثلوا له باتفاق الأمة على منع بيع أمهات الأولاد مع أن جمعاً من الصحابة كان يقول بجواز البيع، منهم علي وابن مسعود وجابر وعبد الله ابن الزبير، واتفقوا على تحريم المتعة مع أن ابن عباس كان يفتي بالجواز بعدهم.
ينظر في كل ذلك: الأحكام لابن حزم ٣/ ١٥٥، نهاية السؤل مع البدخشي ٢/ ٣٠٣، المستصفى ص ٢٢٥، روضة الناظر ص ٢٤٨، التمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٢٩٧، الإبهاج ٢/ ٣٧٥، المحصول ٢/ ١/ ٢٠٤، الوصول إلى الأصول ٢/ ١٠٦، إحكام الفصول للباجي ص ٤٩٢، الأحكام للآمدي ١/ ٢٧٨، بيان مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ١/ ٦٠١، المعتمد ٢/ ٥١٧، البرهان ص ٧١٠، اللمع ص ٥١، شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٩، جوهرة الأصول وتذكرة الفحول للرصاص / ٣٥٠، صفوة الاختيار في أصول الفقه (١ / ١٥)، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول للمهدي / ٦٣٠، الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية (١ / ١٨٥)، الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل/ ١٤٩، إجابة السائل شرح بغية الآمل (أصول فقه) -(١ / ١٠٨).

فذهب بعضهم إلى أن حكم الخلاف يكون باقيا لا يؤثر فيه إجماع أهل العصر الثاني على الآخر [١]، وهو قول نفر من أصحاب أبي حنيفة [٢] رضي الله عنه، وأصحاب الشافعي [٣] والصيرفي [٤] منهم.

---

(١) قال أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٤٩٨: "حكى قاضي القضاة في العمد عن بعض المتكلمين وبعض أصحاب أبي حنيفة والشافعي أنه لا يكون حجة في تحريم القول الآخر"، وقال في المعتمد ٢/ ٥١٧: "حكى قاضي القضاة عن الصيرفي في أنه منع من اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول".

(٢) هو النعمان بن ثابت بن زوطي مولى تيم الله، تابعي فقيه مجتهد، صاحب المذهب.توفي سنة ١٥٠هـ، ودفن في مقابر الخيزران من الجانب الشرقي من بغداد، له الفقه الأكبر، كتاب العالم والمتعلم، الرد على القدرية، رسالته إلى البستي.له ترجمة في الفهرست ص ٢٨٤، وفيات الأعيان ٥/ ٣٩، الطبقات السنية ١/ ٨٦ — ١٩٥، شذرات الذهب ١/ ٢٢٧.وألفت في مناقبه كتب كثيرة.

(٣) الإمام الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤هـ = ٧٦٧ - ٨٢٠ م) محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب، بن عبد المطلب بن مناف الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله: أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة.اطلع على كتب فقهاء العراق واكتسب من فقههم، فجمع بين طريقة الفقهاء وطريقة أهل الحديث وكانت له مناظرات مع محمد بن الحسن مملوءة بكتب الشافعي.وفي مصر صنف كتاب (الأم) وهو من كتبه الجديدة التي أملاها مع كتابه (الرسالة) في الأصول. هو من أول من صنف في أصول الفقه وأول من قرر ناسخ الحديث من منسوخه.توفي في مصر عن (٥٤) سنة.له تصانيف كثيرة، أشهرها كتاب (الأم - ط) في الفقه، و (المسند - ط) في الحديث، و (أحكام القرآن - ط) و (السنن - ط) و (الرسالة - ط) في أصول الفقه، منها نسخة كتبت سنة ٢٦٥هـ، في دار الكتب، و (اختلاف الحديث - ط) و (السبق والرمي) و (فضائل قريش) و (أدب القاضي) و (المواريث) ولابن حجر العسقلاني (توالي التأسيس، بمعالي بن إدريس - ط) في سيرته، وللشيخ مصطفى عبد الرازق رسالة (الإمام الشافعي - ط) في سيرته، ولحسين الرفاعي (تاريخ الامام الشافعي - ط)، ولمحمد أبي زهرة كتاب (الشافعي - ط).انظر أيضا: تذكرة الحفاظ ١: ٣٢٩ وتهذيب التهذيب ٩: ٢٥ والوفيات ١: ٤٤٧ وإرشاد الأريب ٦: ٣٦٧ - ٣٩٨ وغاية النهاية ٢: ٩٥، وصفة الصفوة ٢: ١٤٠ وتاريخ بغداد ٢: ٥٦ - ٧٣ وحلية الأولياء ٩: ٦٣.

(٤) هو أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي الفقيه الأصولي.قال القفال: "كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي"، كان منقطعاً إلى أبي الحسن علي بن عيسى من الشافعية.توفي يوم الجمعة الثاني عشر من

ومنهم من يقول: إن أهل العصر الثاني لا يقع [١] منهم الإجماع على أحدهما بعد تقدم الخلاف.

وذهب بعضهم إلى أن حصول الإجماع على أحد القولين يبطل القول الآخر ويزيل حكمه، وإلى هذا ذهب كثير من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب الشافعي، وبه قال أبو العباس بن سريج [٢] ومن تبعه، وهو قول شيخنا أبي علي وأبي هاشم وأبي الحسن الكرخي [٣]،

ربيع الأول سنة ٣٣٠هـ، له: شرح رسالة الشافعي، كتاب حساب الدور، كتاب الفرائض، كتاب الإجماع، كتاب الشروط، البيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام. له ترجمة في: الفهرست ص ٣٠٠، طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣/ ١٨٦، تهذيب الأسماء واللغات للنووي ٢/ ١٩٣، شذرات الذهب لابن العماد ٢/ ٣٢٥، وفيات الأعيان ٣/ ٣٣٧، الفتح المبين ١/ ١٨٠.

(١) هذا القول يخالف القول الأول حيث أنهم يقولون بعدم إمكان وقوعه.

(٢) هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي القاضي، أبو العباس، الفقيه الأصولي المتكلم، شيخ الشافعية في عصره، صاحب المؤلفات الحسان. توفي في بغداد سنة ٣٠٦هـ عن ٥٧ عاما. "انظر ترجمته في تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٢٥١، طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٢١، وفيات الأعيان ١/ ٤٩، شذرات الذهب ٢/ ٢٤٧، المنتظم ٦/ ١٤٩، الفتح المبين ١/.

(٣) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دلهم، شيخ الحنفية في العراق. كان زاهداً كثير العبادة صابراً على العسر. له: شرح الجامع الكبير، شرح الجامع الصغير، رسالة في الأصول، مختصر الكرخي. جاء في كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: كان أبوالحسن الكرخي عظيم العبادة، صبورا على الفقر، عزوفا عما في أيدي الناس. توفي ليلة النصف من شعبان سنة أربعين وثلاثمائة. وعاش ثمانين سنة. "انظر ترجمته في: الفوائد البهية ص١٠٨، الفهرست ص ٢٩٣، تاج التراجم ص٣٩، شذرات الذهب ٢/ ٣٥٨، شرح تنقيح الفصول ص١٦٢، نهاية السول ١/ ١٩٤، كشف الأسرار ٤/ ٢٤٣، فواتح الرحموت ١/ ١٢٨، تيسير التحرير ٢/ ١٤٨، الأشباه والنظائر، ابن نجيم ص٣٢٥، تخريج الفروع على الأصول ص٣٥، الأشباه والنظائر، للسيوطي ص٢٥٣.

وهو الذي نصره شيخنا [١] أبو عبد الله.

وحكى رحمه الله عن أبي حنيفة أن بيع أمهات الأولاد لا ينقض به حكم الحاكم، وحكى عن محمد [٢] رحمه الله أنه ينقض به حكم الحاكم.

قال: وقول أبي حنيفة أنه يجوز حكم الخلاف بعد الإجماع على أحد القولين، وعلى أن قوله مخالف لقول محمد في هذا الباب، إذ لا يمتنع أن يكون قد اعتبر في المنع من نقض حكم الحاكم به - وإن كان القول بالمنع من بيعهن مجمعا عليه - وقوعَ الشبهة في هذا الإجماع، من حيث اختلف فيه فجعله كالمنحط عن رتبة الإجماع الذي لا خلاف فيه، ومحمد أجراه مجرى سائر الإجماعات [٣].

---

(١) هذا القول نقله أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٤٩٨ عن العمد للقاضي عبد الجبار بقوله: "وحكى (أي في العمد) عن شيخنا أبي عبد الله وأبي الحسن وبعض أصحاب الشافعي أنه يكون حجة في تحريم القول الآخر.

(٢) (١٣١ - ١٨٩هـ = ٧٤٨ - ٨٠٤ م) محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني بالولاء.أبو عبد الله وأبو الحسن.أصله من غوطة دمشق.نشأ بالكوفة فسمع من أبي حنيفة وأخذ عنه طريقته.اتصل بالشافعي لما كان بالعراق وناظره في مسائل كثيرة، ذكرها الشافعي في كتابه (الأم) وغيرها من كتب الشافعي، قال الشافعي: (لو أشاء أن أقول نزل القرآن بلغة محمد بن الحسن، لقلت، لفصاحته).ولاه الرشيد قضاء الرقة ثم اعتزل القضاء ووقف نفسه على تعليم الفقه، وقد قيل إن علاقته ساءت مع الرشيد بسبب فتواه في مسألة أمان الإمام يحيى بن عبد الله الطالبي، فتعرض لغضب الرشيد، وما هي إلا فترة حتى صلح الحال بينه وبين الرشيد وخرج معه إلى الري ومعه الكسائي أيضا، فماتا في يوم واحد ودفنا هناك، وقال الرشيد في موتهما: لقد دفنت اللغة والفقه جميعا.انظر ترجمته في: وفيات الاعيان ١: ٤٥١ .طبقات الشافعية ٢٠: ١٤٥، ابن كثير: البداية والنهاية ١٠: ٢٠٢، ٢٠٣، ابن الاثير: الكامل في التاريخ ٦: ١٤، ابن العماد: شذرات الذهب ١: ٣٢١، حاجي خليفة: كشف الظنون ١٥، ١٠٧، معجم المؤلفين ج ٩/ ص ٢٠٧، الأعلام للزركلي ج ٦ / ص ٨٠.

(٣) نقل نقض حكم الحاكم في بيع أمهات الأولاد عن محمد بن الحسن الكمال بن الهمام في التحرير، ونقل النفاذ عن أبي حنيفة، ولكنه علله بوجود الخلاف السابق، وليس كما نقله المصنف عن شيخه أبي عبد الله.ثم نقل عن الكرخي والسرخسي وأبي بكر الرازي بأن قول أبي حنيفة بالنفاذ لا يدل

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه:

[الأول]: منها: أن الصحابة إذا اختلفت في المسألة على قولين، فقد حصل الإجماع منها على أن كل واحد منهما يسوغ القول به، فإذا أجمع التابعون على أحدهما لم يجز أن يبطل إجماع الصحابة بإجماعهم، إذ ليس إجماعهم بأولى من إجماع الصحابة، فإذا كان إجماعها قد تقدم واستقر حكمه، وجب القطع على أن الإجماع الذي يتجدد من بعد لا يؤثر فيه. ولِمَ[1] صار الإجماع الثاني بأن يكون مؤثرا في الإجماع الأول معترضا عليه، بأولى من أن يكون الإجماع الأول مؤثرا في الثاني ومانعا من حكمه؟!

و **[الثاني]: منها**: أن الإجماع الثاني لو خرم القول الآخر عند حصوله ودل على بطلانه، لوجب أن يحرمه من قبل، ويدل على كونه باطلا فيما تقدم، فإذا لم يدل على بطلانه فيما قبل، لم يدل أيضا على بطلانه عند حصوله.

و **[الثالث]: منها**: أن القول الذي حصل الإجماع من التابعين عليه، فإنه لا يصح الإجماع فيه ما بقي من القائلين بالقول الآخر واحد، وهذا يقتضي أن يكون موته هو الموجب للإجماع على القول الآخر، وقد علمنا أن الموت لا حظ له في حصول الإجماع وثبوته، فكل قول يؤدي إليه يجب فساده.

و **[الرابع]: منها**: أن الإجماع على أحد القولين لو رفع حكم القول الآخر، لوجب أن يكون ناسخا له، والنسخ لا يجوز وقوعه بعد ارتفاع الوحي.

على أن الاختلاف السابق يمنع انعقاد الإجماع المتأخر. وحكم السرخسي وصاحب المنار أن الأصح عند الحنفية أنه إجماع. وبهذا يكون قول الإمام أبي حنيفة "إن الإجماع بعد الخلاف إجماع" فيه شبهة فلا يكفر جاحده ولا يضلل. انظر التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٣/ ٨٨، والتلويح على التوضيح ٢/ ٩٢، ونقل الكمال بن الهمام عن أبي يوسف مثل القولين. وانظر المسألة في المبسوط ٧/ ١٤٩، والهداية ٢/ ٦٨.

(١) كذا في المخطوطات الثلاث، ولم يتبين لي بشكل جلي الاستفهام هنا.

و [الخامس]: منها: أن الله تعالى قد أمر عند وقوع التنازع والاختلاف في القول برده إلى الكتاب والسنة، ولم يُحِل بذلك على الإجماع، فإذا وقع الخلاف في المسألة على قولين، وجب أن يكون من حكم كل واحد منهما أن يُرَد إلى الكتاب والسنة أبدا، ولا يسقط أحدهما لمكان الإجماع على الآخر.

و [السادس]: منها: أن الصحابة إذا قالت في المسألة بقولين، فلا بد من أن يكون على كل واحد منهما دليل، فبحصول الإجماع على أحدهما لا يجوز أن يبطل الآخر مع قيام دليله، ما لم يرد النسخ عليه؛ لأنه لو جاز كونه باطلا مع قيام دليله من بعد، لجاز ذلك من قبل [1].

و [السابع]: منها: أن كل واحد من القولين لما اختلف الصحابة فيهما كانا شرعيين، فلا يجوز خروج واحد منهما من كونه شرعيا إلا بنسخ يرد عليه.

و [الثامن]: منها: أن القول الذي أجمع التابعون عليه منهما لو كانت له مزية تقتضي ترجيحه على الآخر، لكانت الصحابة بها أولى، فكانوا يجمعون على هذا القول كما اجتمع التابعون عليه، وهذا يوجب أن إسقاط القول بترجيحه عليه لا يجوز.

و [التاسع]: منها: أن الصحابة لما اختلفت في بيع أمهات الأولاد ولم ينكر أحد الفريقين على الآخر قوله في ذلك، فإنها لم تشر في جواز القول ببيعها إلى شخص مخصوص، ولا إلى وقت مخصوص، فيجب أن يكون [2] الإجماع على المنع من بيعهن لا يزيل القول الآخر ولا يبطله.

و [العاشر]: منها: أن إجماع أهل العصر الثاني على أحد القولين لو أبطل

(١) معظم هذه الأدلة أوردها أبو الحسين في المعتمد من ص ٤٤٩ – ٥٠٢.

(٢) في (ج): أن لا يكون.

القول الآخر لكان إجماع أهل العصر الثالث يثبته، إذ لا يمكن أن يقال: إنه يبطل بإجماع أهل العصر الثاني على خلافه، ولم يثبت بإجماع أهل العصر الثالث عليه، إذ ليس أحد الإجماعين بأولى من الآخر، وهذا يوجب أن يكون حكم الخلاف باقيا.

والذي يدل على أن الإجماع على أحد القولين من التابعين وغيرهم يُبطل القول الآخر ويزيله، أن ما دل على كون الإجماع حجة ومانعا من مخالفته من دليلي الآية والخبر على ما رتبناهما لم يخصص إجماعا من إجماع، ولم يفصل في ذلك بين الإجماع المبتدأ وبين الإجماع الواقع بعد الخلاف، وهذا يبين أن الإجماع متى حصل على قول من الأقوال بطل خلافه، ولم يجز مخالفة المجمعين فيه.

فإن قال قائل: إذا كانت الآية إنما دلت على أن الحجة هي سبيل جميع المؤمنين، والخبر إنما دل على أن الصواب هو قول كل الأمة، فالإجماع الذي يحصل من التابعين على أحد القولين لا يمكن أن يقال فيه: إنه سبيل جماعة المؤمنين، وكذلك لا يجوز أن يقال: إنه قول لكل الأمة؛ لأن بعض الصحابة إذا كانوا قد قالوا بالقول الذي وقع إجماع التابعين على خلافه، لم يجز أن يوصف ما أجمعوا عليه بأنه قول لكل الأمة.

قيل له: قد مر فيما تقدم ما هو جواب عن هذا، وهو أنه قد ثبت أن المقصد بالآية والخبر إثبات كون الإجماع حجة في كل زمان، كالكتاب والسنة المقطوع عليها، وأن كونه حجة لا يتخصص بزمان دون زمان وعصر دون عصر، كما أن كون الكتاب حجة لا يتخصص بذلك، وتجري دلالة الإجماع مجرى قول الله تعالى في وصف الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ [النجم: ٣]، في أنه لما كان المقصد به إثبات قوله فيما يؤديه عن الله تعالى حجة، وجب حمله على أنه حجة في كل زمان، ولا يجوز أن يحمل على كونه حجة في وقت مخصوص.

وإذا ثبت هذا وجب القطع على أن المعتبر في كون الإجماع حجة هو إجماع المؤمنين أو الأمة في كل زمان وعصر، إذ لا يمكن مع ما قدمناه سوى ذلك؛ لأنا

متى اعتبرنا في الإجماع أمرا سوى أهل كل عصر، وراعينا حال من تقدم، خرج إجماع الأمة عن كونه حجة في كل زمان، وإذا ثبت هذا وجب أن لا يعتبر مع حصول الإجماع في عصر من الأعصار الخلاف المتقدم.

وأيضا فإن ظاهر قول النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم: ((لا تجتمع أمتي على خطأ)) [(١)]، يفيد إجماع أهل كل زمان [(٢)]؛ لأن الإجماع على الشيء إذا أطلق فإن حقيقته تتناول إجماع المجمعين عليه في وقت واحد دون الأوقات المتفرقة. ألا ترى أن قول القائل: اجتمع القوم على الأكل أو الحرب، أو ما يجري مجرى ذلك، فإنه إنما يفيد اجتماعهم عليه في وقت واحد، ولا يعقل من هذا الإطلاق دخول من تقدم ممن حصل منه ذلك الفعل فيه، وهذا يقتضي أن يكون ظاهر الخبر نافيا للخطأ عما تجمع الأمة عليه في كل عصر، ولا يمكن القدح فيما ذكرنا بأن الخبر ورد بلفظ الأمة وهذا لفظ عام، وليس هكذا قولهم: اجتمع القوم على الأكل، أو ما يجري مجراه؛ لأن الغرض بما أوردناه أن نبين أن [(٣)] الاجتماع على الفعل، يفيد ظاهره وقوع الفعل في زمان واحد، سواء أضيف إلى الفاعلين بلفظ العموم أو غيره. ألا ترى أنه لا فرق في هذا الباب بين أن نقول: اجتمع الناس، أو اجتمع المؤمنون، أو اجتمع العلماء على الفعل، وبين أن نقول: اجتمع القول عليه، فبان أن هذه الزيادة لا تقدح فيما قلناه. وهكذا الكلام في دليل الآية؛ لأن ما أجمع عليه المؤمنون في كل عصر وزمان، ينطلق عليه الوصف بأنه سبيل المؤمنين على الإطلاق، فيجب أن يكون هو المراد بالآية وأن لا يعتبر قول من تقدم من المؤمنين وسائر الأمة على سبيل

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) ذكر أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٤٩٩ أن قاضي القضاة استدل بهذا الحديث.

(٣) سقط من (أ): أن.

الاختلاف فيما بينهم.

فإن قال: فيجب على هذا أن يكون إجماع أهل العصر الثالث على خلاف ما أجمع عليه أهل العصر الثاني حجة أيضا، وذلك يقتضي بطلان الإجماع الأول بالإجماع الثاني [١].

قيل له: قد علمنا بالدليل أن ذلك لا يقع، وإذا كان الدليل قد أمن من وقوع الإجماع المستقبل مخالفا للإجماع الماضي سقط سؤالك [٢].

فإن قال: لِمَ لا يجوز أن يكون المراد بالآية والخبر الإجماع الذي لم يتقدمه الخلاف؟!

قيل له: لما بَيَّناه من أن دلالة كل واحد منهما على كون الإجماع حجة مطلقة لا تخصيص فيها، كما أن الدلالة على أن قول الرسول صلى الله عليه وآله حجة مطلقة لا تخصيص فيها.

فإن قال: إذا كان اختلاف الصحابة في المسألة على قولين قد تضمن إجماعها على جواز كلا القولين، فهو أيضا حجة يجب اتباعها ولا يجوز مخالفتها!!

قيل له: الإجماع إذا كان إنما يتناول جواز التمسك بكل واحد من القولين المختلفين لا على سبيل التخيير، فإنه إنما يسوغ الاجتهاد فيهما إذا كان الحاصل من هذا الإجماع والمستفاد منه إنما هو جواز الاجتهاد فيهما، وقد ثبت أن جواز الاجتهاد

---

(١) هذا الاعتراض هو نفسه آخر أدلة أصحاب القول الأول القائلين بعدم إلغاء الخلاف الأول بالإجماع الثاني.

(٢) في الشرعيات ص ٢١٨ "وبينا أن من حق الإجماع أن لا يقع مشروطاً لأن طريق العلم كالنصوص المستقرة، فلا يجوز بعد الإجماع على قول أن يقع الإجماع على خلافه، وليس كذلك الإجماع بعد الخلاف".

مشروط بانتفاء دليل قاطع على خلاف موجبه [1]، فمتى حصل الإجماع على أحد القولين لم يسمع الاجتهاد في القول الآخر لبطلان شرطه.

يبين صحة هذا أنه لا خلاف بين القائلين بالإجماع والاجتهاد أن الإجماع متى حصل على قول من الأقوال، بطل حكم الاجتهاد فيما يخالفه.

والجواب عن أول ما تعلق به المخالفون: أن كل واحد من القولين وإن كان سائغا قبل حصول الإجماع على أحدهما، فإن الآخر يبطل بالإجماع على خلافه، من حيث كان دليلا قاطعا قد تناول قولا معينا، كما أن من غاب عن رسول الله صلى الله عليه وآله واجتهد في قول من الأقوال، واجتهد غيره في قول آخر، لكان كل واحد منهما سائغا. ثم لو حصل النص من رسول الله صلى الله عليه وآله على أحدهما لبطل الآخر، من حيث كان نصه دليلا قاطعا قد تناول قولا معينا، وقولهم: إن الإجماع قد كان اقتضى جواز كل واحد منهما، فيجب أن يبطل الجواز، فإنه يبطل بما أوردناه؛ لأن الإجماع وغيره من الأدلة قد اقتضى كون كل واحد من قولي المجتهدين في حال الغيبة عن رسول الله صلى الله عليه وآله جائزا، ثم لم يجب أن يستمر هذا الجواز مع النص على أحدهما.

ووجه آخر: وهو أن قولهم: إن الصحابة كانت مجمعة على جواز كل واحد منهما بشرط الاجتهاد فإنه مسلّم، ولكن لا دليل فيه على موضع الخلاف؛ لأن التابعين إذا أجمعوا على القول الآخر بطل حكم الاجتهاد، وإذا بطل ذلك انتفى الشرط الذي كان تجويز الصحابة له متعلقا به.

فإن قال: لِمَ قلتم إن جواز القول بكل واحد منهما كان مشروطا بالاجتهاد؟!

---

(١) في الشرعيات ص ٢١٨ "لأنه إذا كان من باب الاجتهاد فإنما يصح بشرط أن لا يحصل ما يقطع الاجتهاد، إذا ورد الإجماع بأحد القولين زال بذلك الشرط في الاجتهاد".

قيل له: السائل عن الشبهة التي حكيناها، بل المخالف في هذه المسألة لا بد من أن يكون قائلا بالاجتهاد؛ لأن من يذهب إلى أن الحق من مسائل الخلاف في واحد لا يمكنه أن يقول إن الصحابة إذا اختلفت في قولين فقد أجمعت على جواز كل واحد منهما، وعنده أن أحدهما باطل لا محالة؛ لأنه يؤدي إلى إجماعهم على جواز الخطأ، ولا يصح خلافه أيضا في المسألة؛ لأنه إن كان يعتقد أن الحق في كل واحد منهما وأن الآخر باطل، لزمه أن يقول: إن وقوع الإجماع على أحدهما يكشف الحال في بطلان الآخر [١]، وهذا يمنع من الخلاف في المسألة، ولا يمكنه أن ينفصل عن هذا بأن يقول: إني وإن كنت أذهب إلى أن الحق أحدهما، فإني لا أعين ذلك، وإذا لم أعينه سوغت الاجتهاد فيهما أبدا كما سوغته في الابتداء؛ لأنه يلزمه أن يعين الحق منهما بوقوع الإجماع عليه، كما يلزمه أن يعينه إذا ورد النص في أحدهما.

على أنه إذا سوّغ الاجتهاد فيه، لا بد من أن يقول: إن المجتهد معذور، وهذا لا بد معه من القول بأن كل واحد منهما إنما يجوز القول به بشرط الاجتهاد، وإذا ثبتت هذه الجملة، صح أن السائل عن هذا السؤال لا بد من أن يكون قائلا بالاجتهاد على ما يقوله، لئلا يكون قد نسب إلى الصحابة الإجماع على تجويز ما هو خطأ، وإذا ثبت هذا وصح بإجماع القائلين بالاجتهاد، والإجماع أن من شرط الاجتهاد أن لا يكون الإجماع مخالفا لما يقتضيه وحاصلا على خلافه [٢]، وجب أن يكون عند حصول الإجماع على أحد القولين قد زال الشرط الذي كان تجويز الصحابة للقول الآخر متعلقا به، وذلك يبطل تناول الإجماع المتقدم لجوازه، وهذا أيضا كاجتهاد من غاب عن الرسول صلى الله عليه وآله؛ لأنه لمّا كان جوازه مشروطا بفقد النص على

(١) هذا الجواب أجاب به أيضاً أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٥١٨.

(٢) أي: أنه لا يكون الإجماع بعد الخلاف مخالفاً لما يقتضيه الخلاف السابق، وليس الإجماع منعقداً على خلاف الاختلاف السابق.

خلافه، بطل ذلك الجواز عند ورود النص لانتفاء شرطه، وهذا بين.

والجواب عن الثاني: أنه فاسد من وجوه:

منها: أنّا قد بيّنا أن جواز القول الذي حصل الإجماع من التابعين على خلافه، كان [1] مشروطا بأن يكون الحال حال الاجتهاد، وأن حصول الإجماع قد نفى هذا الشرط. وهذا يوجب أن يكون حصوله محرما له في وقته لانتفاء شرط الجواز، ولا يحرم ما تقدم الشرط ومقارنه [2]، وهذا يبين سقوط قولهم أنه كان يجب أن يكشف عن كونه محرما في الابتداء؛ لأنا قد بيّنا الفرق بين ما تقدم منه، وبين ما صادف حصول الإجماع.

ومنها: أن ما ذكروه قائم في قول المجتهد الغائب عن الرسول صلى الله عليه وآله إذا ورد النص على خلافه. ألا ترى أن وروده يحرم ذلك القول في الوقت ولا يحرمه فيما قبل [3].

ومنها: أن النسخ يرفع الحكم الذي ورد عليه في الوقت، ولا يرفع ما تقدم منه.

ومنها: أن تحريم ما تقدم محال لا يدخل تحت التكليف؛ لأن المتقضى [4] يستحيل تحريمه [5].

---

(١) في (أ): وكان.

(٢) في (أ): ما تقدم لحصول الشرط ومقارنته.

(٣) أي: يحرم الأخذ بقول الصحابي الذي توصل إليه عن اجتهاد إذا ورد نص من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على خلافه، ولا يحرم الأخذ به قبل ورود النص.

(٤) كذا في (ب)، و(ج). إلا أنها في (أ): المقصى. مهملة. ولعلها: المنقضي. والله أعلم.

(٥) قال في الشرعيات ص ٢١٨: "وقد بينا في العمد إن جعلنا ذلك حجة إنما يصح في المنع من القول بخلافه في المستقبل، لا أنه يطعن فيما تقدم من الخلاف وأنه في هذا الباب كالناسخ الذي يحرم الخلاف في المستقبل ولا يبطل ما تقدم".

والجواب عن الثالث: أن الإجماع على أحد القولين لا يحصل بموت من مات، وإنما يحصل بتمسك [(١)] الكل به وإن كان تمسك الكل به إنما حصل عند موت من مات من القائلين بالقول الآخر، وهذا غير ممتنع؛ لأن الإجماع متعلق بتمسك الجماعة بالقول لا بموت من مات [(٢)].

والجواب عن الرابع: أنّا قد بيّنا أن ثبوت القول الآخر كان مشروطا بشرط يوجب زواله سقوطه، وأن الإجماع على القول الآخر اقتضى زواله، وما يجري هذا المجرى لا يكون نسخا.

ألا ترى أن [(٣)] سقوط العبادات بالعجز والموانع لا يكون نسخا، لماكان التعبد بها مشروطا بانتفاء العجز والموانع، على أن المخالف إن أراد بها ذكره أن يلزمنا أن يكون معنى النسخ قد حصل فيه، فإنّا نجيبه إليه. وإن أراد إطلاق هذه العبارة، فالعبارات لا يؤثر إطلاقها والامتناع منها في المعاني، وقد بيّنا الوجه الذي منع من وصف ذلك بالنسخ.

والجواب عن الخامس: أن الله تعالى إنما أمر بالرد إلى الكتاب والسنة عند الاختلاف والتنازع، وإذا حصل الإجماع على أحد القولين فالاختلاف زائل في تلك الحالة، وإذا كان الأمر كذلك فالآية لم تتناول موضع الخلاف [(٤)].

فإن قيل: الخلاف قائم؛ لأنا نقول بجواز القول الآخر.

فالجواب: أنه لا شبهة في أن عند حصول الإجماع من التابعين على القول الآخر كان الخلاف زائلا، وظاهر الآية إنما اقتضى رد المختلَف فيه إلى الكتاب والسنة،

---

(١) في (أ): لمسك. وفي (ج): لتمسك.

(٢) وهذا الجواب مذكور في الشرعيات ص ٢٢٣.

(٣) سقط من (ج): أن.

(٤) هذا الجواب وما أجيب به عنه ذكره أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٥٠٠.

فإذا كان هذا القول قد خرج بحصول الإجماع على الآخر عن كونه مختلَفا فيه، ثبت أن الآية لم تتناوله، وأنتم إنما تبنون جواز مخالفتكم فيه على أن الآية متناولة لـ ه، فإذا ثبت أن الأمر بخلافه، بطل خلافكم فيه.

والجواب عن السادس: أن الدليل على القول الآخر قد بينا أنه كان مشروطا بأن لا يحصل الإجماع على خلافه، وإذا حصل ذلك بطل الدليل عليه، كما أن الغائب عن الرسول صلى الله عليه وآله لما كان دليل القول الذي قال به مشروطا بأن لا يرد النص على خلافه، وجب بطلانه عند ورود النص [1].

والجواب عن السابع: أن القول الآخر الذي وقع الإجماع على خلافه إنما كان شرعيا بشرط تعلق الاجتهاد به، فإذا [2] زال حكم الاجتهاد بطل كونه شرعيا، كقول المجتهد وهو غائب عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إذا ورد النص بخلافه، وكالقولين إذا اختلفت الصحابة فيهما ثم أجمعت على أحدهما، وكقول المجتهد منا إذا أدّى اجتهاده إلى خلافه، ولم يكن في الوقت من يقول به من المجتهدين.

والجواب عن الثامن: أن أحد القولين لا يمتنع أن يجمع التابعون عليه دون الآخر إذا أدّى اجتهادهم إليه، وإن لم يكن له في نفسه مزيّة على الآخر؛ لأن مسائل الاجتهاد لا يراعى فيها المزايا في أنفسها، «وإنما يراعى غلبة الظن بحسب الأمارات، ولا يمتنع أن تقتضي بعض الأمارات من قوة الظن ما لا يقتضيه الآخر [3]»، ونحن إنما يلزمنا اتباع المجمعين فيما أجمعوا عليه، من دون أن نعتبر

---

(١) هذا الجواب وما أجيب به عنه ذكره أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٥٠٢.

(٢) في (أ): وإذا.

(٣) في (أ): الظن أو أحد ما لا يقتضيه الآخر. ولعلها زيادة سهو. وسقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

الوجه الذي اعتبروه في القول، ولو كانت [1] للقول الذي أجمع التابعون عليه مزية على القول الآخر لم يمتنع أن تذهب تلك المزية على بعض الصحابة ويقف عليها التابعون.

والجواب عن التاسع: أن جواز القول ببيع أمهات الأولاد على طريق المذهب، لا بد من أن يكون مشروطا بالاجتهاد على ما بينا القول فيه، وهذا يسقط قولهم أن هذا الخلاف لا بد من أن يكون مستمرا.

والجواب عن العاشر: أن الدلالة قد دلت على أن أهل العصر الثالث لا يجمعون على القول الذي أجمع التابعون على خلافه، وأن ذلك لا يقع، وإذا كان الدليل قد أَمَّننا من وقوعه سقطت هذه الشبهة.

واختلف شيوخنا فيما به يعلم أن أهل العصر الثاني لا يجمعون على خلاف ما أجمع عليه أهل العصر الأول، فالذي يقوله شيخنا أبو علي [2] في هذا الباب: إن

---

(١) في (أ): كان.

(٢) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي.نسبة إلى (جبى) -من قرى الأهواز.ينتهي نسبه إلى جده الأعلى أبان مولى عثمان بن عفان من الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة.كان شيخ المعتزلة في عصره.وكان فقيهاً متكلماً، زاهداً جليلاً، نبيلاً، رئيساً في المعتزلة، ومقدماً فيهم.له مصنفات كثيرة، وكان أغلبها في علم الكلام أشهر مصنفاته "تفسير القرآن" و"متشابه القرآن".إليه تنسب الطائفة الجبائية.عليه درس أبو الحسن الأشعري قبل أن يرجع عن الاعتزال.- اشتهر بالبصرة وتوفي فيها رحمه الله سنة (٣٠٣هـ/ ٩١٥م) عن (٦٨) عاما.من مصنفاته كتاب في الأصول وكتاب في الرد على ابن الراوندي والنظام.انظر ترجمته في طبقات المفسرين للداودي ٢/ ١٨٩، وفيات الأعيان ٣/ ٣٩٨، شذرات الذهب ٢/ ٢٤١، الفرق بين الفرق ص١٨٣، فرق وطبقات المعتزلة ص٨٥.المنتظم ٦/ ٢٦١.واللباب ١: ٢٠٨، دائرة المعارف الاسلامية ٦: ٢٧٠ - ٢٧٤.مقالات الاسلاميين: ١ / ٢٣٦، الفرق بين الفرق: ١٦٩ ١٦٧، فهرست ابن النديم: ص ٦ من التكملة، دول الاسلام: ١ / ١٨٤، الوافي بالوفيات: ٤ / ٧٥ ٧٤، البداية والنهاية: ١١ / ١٢٥، طبقات المعتزلة لابن المرتضى: ٨٥ ٨٠.

دليل الإجماع لما دل على كونه حجة وإن مخالفته غير جائزة، وجب القطع على أن الإجماع الثاني لا يقع مخالفا؛ لأن تجويز ذلك يمنع من كون الأول حجة. ألا ترى أنّا لو جوّزنا ذلك، لكان إذا حصل الإجماع على حكم من الأحكام ثم ظهر مخالف فيه أن لا نُنكر خلافه، لتجويزنا حصول الإجماع ثانيا على قوله، وهذا يمنع من استقرار حجة الإجماع على ما بيناه [1].

والذي يقوله شيخنا أبو عبد الله في هذا الباب: إنّا بالإجماع علمنا أن الإجماع الثاني لا يقع مخالفا للإجماع الأول؛ لأن القائلين بالإجماع قد أجمعوا على هذا، ولولا هذا لجوّزنا ذلك، فكان يكون الإجماع الثاني بمنزلة الناسخ للإجماع الأول.

وأما الذي يدل على فساد قول من يذهب من مخالفينا إلى أن إجماع التابعين لا يقع على أحد القولين اللذين اختلف الصحابة فيهما، أنّا بمثل ما علمنا أن الإجماع على قول من الأقوال مبتدأ ممكن نعلم أيضا أن الإجماع عليه بعد تقدم الخلاف فيه «ممكن أيضاً، إذ لا مانع يمنع من هذا الإمكان، ويحول بينهم وبين اختيار ذلك.

فإن قالوا: لسنا نمنع لتعذر الإمكان؛ ولكنا نقول: إنهم لا يختارونه.

قيل لهم [2]: نحن نريكم أنهم قد اختاروا ذلك؛ لأنهم أطبقوا على أن تحريم أمهات النساء منهم لا شرط فيه بعد تقدم الخلاف في ذلك [3]. وعلى أن عدة

---

(١) في الشرعيات ص ٢٢٠ "فأما أبو علي فقد قال: لو جوزنا الإجماع ثانياً على خلاف ما أجمعوا عليه أولاً يوجب أن يستقر الإجماع استقراراً يمنع معه من المخالفة".

(٢) في (ب)، و(ج): له. ولعل الصواب ما أثبت.

(٣) نقل إلكيا الهراسي في أحكام القرآن ٢/ ٣٩٦ أنه اشترط في أمهات النساء الدخول حتى يحرمن الامام علي بن أبي طالب، وجابر بن عبد الله، وعبد الله بن الزبير، وتابعهم مجاهد. ونقل الزمخشري عن علي وابن عباس وزيد وابن عمر وابن الزبير أنهم قرأوا ﴿ وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾، انظر الكشاف ١/ ٢٦٠. ونقل هذا القول عن علي ابن قدامة في المغني ٦/ ٥٦٩ ولم ينسبه لغيره.

الحامل تتعلق بالوضع بعد تقدم الخلاف فيه)) [١]، وكذلك المنع من بيع أمهات الأولاد [٢]، وإذا جاز اتفاق الصحابة على القول بعد اختلافهم، كاتفاقهم على قتال أهل الردة [٣] بعد اختلافهم فيه، وغير ذلك، فَلِمَ لايجوز مثله من [٤] التابعين؟!

فإن قال قائل: إذا لم تجوزوا وقوع الإجماع مخالفا للإجماع المتقدم، فهل تجوزوا وقوع الخلاف بعد الإجماع؟

قيل له: نُجَوِّز وقوع ذلك ولكن لا يعتد به، ويجري قول من يخالف الإجماع مجرى سائر المحرمات.

* *

---

(١) سقط من (أ): ما بين القوسين. ذكر إلْكيا الهراسي في أحكام القرآن ٤/ ٤٢١ أنه لم يقع خلاف بين السلف في عدة المطلقة الحامل أنه الوضع، وإنما وقع الخلاف في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها. فقال علي عليه السلام بأقصى الأجلين. وقال عمر رضي الله عنه وجماعة: تعتد بوضع الحمل، كما نقل القول بالاعتداد بأبعد الأجلين ابن قدامة في المغني ٧/ ٤٧٤ عن علي وابن عباس. ونقل عن ابن عباس أنه رجع لقول الجماعة لما بلغه حديث سبيعة الأسلمية المتفق عليه، وضعف ابن قدامة الرواية عن علي بالانقطاع.

(٢) سيأتي الكلام على بيع أمهات الأولاد في المسألة التالية.

(٣) دلَّ عليه حديث أبي هريرة، قال: لما توفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واستخلف أبو بكر، وكفر من كفر من العرب، قال عمر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله)). فقال: ((والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لأقاتلنهم على منعه)). وفي رواية للبخاري: عناقاً – بدل – عقالاً. انظر صحيح البخاري في باب وجوب الزكاة ٢/ ٢١٦، ومسلم في الإيمان ١/ ٥٢. وأخرجه أحمد في المسند ٢/ ٥٢٨ عن أبي هريرة، وأبو داود في سننه ٥/ ٣ برقم (٢٦٠٧).

(٤) في (أ): في.

مسألة
[هل انقراض العصر شرط في صحة الاجماع]

اختلف أهل العلم في أن كون الإجماع حجة، هل هو مشروط بانقراض العصر عصر المجمعين، أو غير مشروط بذلك؟

فذهب بعضهم إلى أنه مشروط بانقراض العصر، وهو قول طائفة من أصحاب الشافعي وغيرهم (١).

---

(١) اعلم أن انقراض المجمعين: معناه موتهم من غير أن يوجد منهم مخالفة.
ذهب إلى أن انقراض العصر شرط في انعقاد الإجماع جماعة.فنسبه الآمدي وابن الحاجب والإسنوي في نهاية السول، وابن أمير الحاج في التقرير والتحبير للإمام أحمد، وأبي بكر بن فورك.ونسبه الرازي في المحصول لابن فورك.ونسبه الباجي في أحكام الفصول إلى أبي تمام البصري المالكي وبعض الشافعية وللجبائي – ونسبته للجبائي لا تصح –.ونسبه ابن أمير الحاج إلى سليم الرازي والمعتزلة.وقال أبو الخطاب في التمهيد: هو ظاهر مذهب الإمام أحمد أخذاً من رواية ابنه عبد الله، كما نسبه لبعض الشافعية.ونسبه ابن تيمية في المسودة إلى القاضي في مقدمة المجرد، ولابن قدامة والحلواني وابن عقيل.ونسبه ابن قدامة في الروضة لظاهر كلام الإمام أحمد وبعض الشافعية.
وانظر تفصيل المسألة في: جوهرة الأصول وتذكرة الفحول للرصاص / ٣٧٣، صفوة الاختيار في أصول الفقه – (١ / ٢٦٣)، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول للمهدي / ٦٠٩، الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية – (١ / ١٨٧)، الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل/ ١٣٢، إجابة السائل شرح بغية الآمل (أصول فقه) – (١ / ١٠٨)، نهاية السول مع البدخشي ٢/ ٣١٥، الوصول إلى الأصول ٢/ ٩٧، والمحصول ٢/ ١/ ٢٠٦، والمسودة ص ٣٢٠، وروضة الناظر ص ١٤٥، وإحكام الأحكام للآمدي ٢/ ٢٥٦ن والتمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٣٤٧، وشرح تنقيح الفصول ص ٣٣٠، وإحكام الأحكام لابن حزم ٤/ ١٥٣، والمنخول ص ٣١٧، والمستصفى ص ٢٢٠، وبيان مختصر ابن الحاجب ١/ ٥٨٠، والإبهاج ٢/ ٣٩٣، والبرهان ١/ ٦٩٣، والمعتمد ٢/ ٥٠٢، والتقرير والتحبير ٣/ ٨٦، وإحكام الفصول للباجي ص ٤٦٧، والتبصرة ص ٣٧٥، واللمع ص ٤٩، وإرشاد الفحول ص ٨٤،وفواتح الرحموت "٢/ ٢٤٤"

وعند شيوخنا المتكلمين وكثير من الفقهاء أن الإجماع إذا حصل كان حجة، ولا يعتبر في ذلك انقراض العصر. وهو الذي نصره شيخنا أبو عبد الله [(١)].

وقد قال أبو علي في الإجماع الذي يكون طريق العلم به انتشار القول وظهوره، وأن لا يُحكى عن أحد أنه خالف فيه: إن ذلك يراعى فيه انقراض العصر [(٢)].

حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي على نهاية السول "٣/ ٣١٥" أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير "٣/ ١٧٥، ١٧٦"..

(١) قال بهذا القول أكثر العلماء، منهم: أبو الخطاب الكلوذاني، وقال: قد أومأ إليه أحمد. ونسبه ابن تيمية في المسودة إلى المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة وأصحاب أبي حنيفة. ونسبه أيضاً للقاضي عبد الوهاب المالكي. ونسبه ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير لأبي بكر الرازي، والقاضي عبد الوهاب، وابن السمعاني، والرافعي. واختاره الغزالي وابن الحاجب والإسنوي وابن برهان وفخر الدين الرازي واتباعه والقرافي والباجي. ونسبه أبو الخطاب والباجي لعامة العلماء. وقال ابن حزم في إحكام الأحكام: ((فمن هذا الواهي دماغه الذي يتعاطى مراعاة انقراض أهل العصر)). ونقله إمام الحرمين في البرهان عن القاضي الباقلاني. ونقل ابن السبكي في الإبهاج عن القاضي الباقلاني خلافه. وينظر كل ذلك المراجع السابقة.

(٢) ونقله أيضاً عن أبي علي الجبائي الإسنوي في نهاية السول، والقرافي في شرح تنقيح الفصول. وحكاه إمام الحرمين في البرهان عن الأستاذ أبي إسحاق الأسفرائيني، كما نسبه له أيضاً ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير. واختاره الآمدي وهو ظاهر كلام الشيخ أبي إسحاق الشيرازي في اللمع. ونقل ابن تيمية في المسودة عن ابن عقيل أنه إن كان قولاً من الجميع لا يعتبر، وإن كان قولاً من البعض وسكوتاً من الباقين يعتبر. واختار إمام الحرمين في البرهان إن كان المجمعون قاطعين بالحكم فلا يشترط، وإن لم يكونوا قاطعين يشترط تطاول الزمان ماتوا أم لم يموتوا. ونقل ابن الحاجب عن إمام الحرمين أنه قال: إن حصل عن قياس يشترط، وإلا فلا. وتابعه الشوكاني في إرشاد الفحول، وهو أيضاً أخص مما في البرهان.

ويوجد في المسألة أقوال أخرى منها: ما نقله الشيخ أبو إسحاق عن الصيرفي في اللمع بأن الإجماع السكوتي إذا لم ينقرض العصر يكون حجة ولا يكون إجماعاً. ومنها: ما نقله ابن أمير الحاج عن أبي الطيب الطبري بأن انقراض العصر شرط في انعقاد إجماع الصحابة دون غيرهم.

وليس هذا القول من القول الأول في شيء، ولا هو مخالف لما حكيناه ثانيا عن شيوخنا؛ لأن غرضه بما ذكره أن الإجماع الحاصل على هذا الحد لا يعلم إلا وقد انقرض العصر، فيتحقق حينئذ أن لا مخالف فيه، إذ لو كان في الجماعة من خالف لما جاز انقراض العصر، ولم يظهر ذلك من طريق النقل، وقبل انقراض العصر يجوز أن لا يتجلى ذلك فينقل، وهذه المسألة سنبيِّن الكلام فيها [1].

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه منها:

[الأول]: أن إجماع المجمعين إنما يكون حجة على غيرهم، ولا يكون حجة عليهم، وبهم انعقد ذلك. كما أن الواحد لا يكون قوله حجة على نفسه، إذ له الرجوع عما يختاره من طريق الاجتهاد، وإنما يكون حجة على غيره [2]. فإذا [3] ثبت هذا فلبعضهم أن يرجع عما وافق سائرهم عليه، وإنما لا يجوز لأهل العصر الثاني أن يخالفوا جماعتهم فيما أجمعوا عليه. وهذا يبين أن حجة الإجماع إنما تستقر عند انقراض العصر.

و **[الثاني]**: **منها** أنه لو لم يكن انقراض العصر معتبَرا في ذلك، لوجب إذا اختلفت الصحابة في مسألة على قولين أن لا يصح الإجماع على أحدهما؛ لأن ذلك يقتضي بطلان الإجماع الأول، وهو إجماعهم على جواز القول بكل واحد منهما،

والقائلون باشتراط انقراض العصر اختلفوا فيما بينهم، فقال بعضهم: ينبغي انقراض الجميع. ومنهم من قال: يعتبر موت الأكثر. ومنهم من قال: لا ينعقد إلا إذا بقي منهم أقل من عدد التواتر. ومنهم من قال: يعتبر موت علمائهم.

(١) في آخر هذا الكتاب في مسألة ((سكوت الصحابة عن القول إذا انتشر)).

(٢) قول المجتهد الذي يتوصل إليه باجتهاده يكون حجة عليه ويلزمه العمل به، ولا يجوز تقليد غيره، ولكن اختلف في كونه حجة على غيره، فبعضهم لا يوجب تقليده لوجود من هو أعلم منه، أو أورع منه، ومن هنا نعلم ضعف دليلهم.

(٣) في (ب)، و(ج): وإذا.

فإذا صح أن الإجماع على أحد القولين يكون حجة، ثبت أن الأول لم يكن حجة، من حيث لم ينقرض عصر المجمعين؛ بأن يكون قد بقي - من القائلين بالقول الذي وقع إجماع التابعين عليه - واحدٌ.

و [**الثالث**]: **منها**: أن الإجماع لا يستقر ما لم ينقرض العصر، من حيث يجوز أن يكون في الجماعة من يخالف الباقين، ولم يظهر خلافه لقرب العهد، فإذا انقرض العصر انكشف الأمر فيه واستقر الإجماع.

و [**الرابع**]: **منها**: أنه لو لم يكن انقراض العصر شرطا في ذلك، لكان متى خالف الجماعة واحد ثم مات، لكان اتفاقهم على ذلك القول يكون حجة عند موته، ولو صح كونه حجة بعد موته، لوجب كونه حجة قبل موته، إذ [1] الموت لا يؤثر هذا الباب، ولأن القائلين بذلك القول بعد موته هم القائلون به قبل موته، فكان يجب أن لا يتغير حكمه في كونه حجة، وفي إفساد هذا دلالة على أن القول المجمع عليه إنما يصير حجة بانقراض العصر.

و [**الخامس**]: **منها**: أن الاتفاق قد كان حصل في أيام أبي بكر على وجوب التسوية في العطاء، ثم خالف عمر [2]

---

(١) في (ج): إذا. مصحفة.

(٢) (٤٠ قهـ - ٢٣هـ = ٥٨٤ - ٦٤٤ م) عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي، أبو حفص: ثاني الخلفاء الراشدين، الصحابي الجليل، الشجاع الحازم، صاحب الفتوحات، يضرب بعدله المثل. وهو أحد العمرين اللذين كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يدعو ربه أن يعز الإسلام بأحدهما. أسلم قبل الهجرة بخمس سنين. وبويع بالخلافة يوم وفاة أبي بكر (سنة ١٣ هـ) بعهد منه. وفي أيامه تم فتح الشام والعراق، والقدس والمدائن ومصر والجزيرة. حتى قيل: انتصب في مدته اثنا عشر ألف منبر في الاسلام. وهو أول من وضع للعرب التاريخ الهجري، واتخذ بيت مال المسلمين. وكان علي بن أبي طالب مستشاره حتى قال: لولا علي لهلك عمر. وقال: لا أبقاني الله لمعضلة لم يكن لها أبو الحسن. له في كتب الحديث (٥٣٧) حديثا. قتله أبو لؤلؤة فيروز الفارسي (غلام المغيرة بن شعبة)

في ذلك [١]، وإنما ساغ له أن يخالف فيه لأن العصر لم يكن قد انقرض، إذ لو لم يكن ذلك شرطا على ما نذهب إليه لكان قد خالف الإجماع.

و [السادس]: منها: أن عَبِيْدَةَ السَّلْمَاني [٢] روى عن

غيلة، وهو في صلاة الصبح. وعاش بعد الطعنة ثلاث ليال. أفرد رفيق محمود خليل العظم صاحب " أشهر مشاهير الإسلام - ط " نحو ثلاث مئة صفحة، لترجمته. ولعباس محمود العقاد " عبقرية عمر - ط " ولمحمد حسين هيكل " الفاروق عمر - ط " وانظر ابن الأثير ٣: ١٩ والطبري ١: ١٨٧ - ٢١٧ ثم ٢: ٢ - ٨٢، واليعقوبي ٢: ١١٧ والإصابة: الترجمة ٥٧٣٨. والبدء والتاريخ ٥: ٨٨ و ١٦٧، تاريخ الخلفاء: ص ١٠٨، صفة الصفوة: ١ / ٢٦٨، تاريخ المدينة المنورة: ٢ / ٦٥٤ ط جده، مروج الذهب: ٢ / ٣١٣. الرياض النضرة: ١ / ٢٧٢ - ٢٧٦ ترجمة عمر.

(١) كَانَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يَرَى التَّسْوِيَةَ فِي الْعَطَاءِ وَلاَ يَرَى التَّفْضِيل بِالسَّابِقَةِ، وَكَذَلِكَ كَانَ رَأْيُ عَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي خِلاَفَتِهِ، وَبِهِ أَخَذَ مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ. وَكَانَ رَأْيُ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ التَّفْضِيل بِالسَّابِقَةِ فِي الإْسْلاَمِ وَبِهِ أَخَذَ أَبُو حَنِيفَةَ وَأَحْمَدُ. وَقَدْ نَاظَرَ عُمَرُ أبا بكر حِينَ سَوَّى بَيْنَ النَّاسِ فَقَال: أَتُسَوِّي بَيْنَ مَنْ هَاجَرَ الْهِجْرَتَيْنِ وَصَلَّى إِلَى الْقِبْلَتَيْنِ، وَبَيْنَ مَنْ أَسْلَمَ عَامَ الْفَتْحِ خَوْفَ السَّيْفِ؟ فَقَال لَهُ أَبُو بَكْرٍ: إِنَّمَا عَمِلُوا للهِ، وَإِنَّمَا أُجُورُهُمْ عَلَى اللهِ، وَإِنَّمَا الدُّنْيَا دَارُ بَلاَغٍ لِلرَّاكِبِ، فَقَال لَهُ عُمَرُ: لاَ أَجْعَل مَنْ قَاتَل رَسُول اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم كَمَنْ قَاتَل مَعَهُ. وَلَمَّا وَضَعَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ الدِّيوَانَ فَضَّل بِالسَّابِقَةِ، فَفَرَضَ لِكُل وَاحِدٍ مِمَّنْ شَهِدَ بَدْرًا مِنَ الْمُهَاجِرِينَ الأَوَّلِينَ خَمْسَةَ آلاَفِ دِرْهَمٍ فِي كُل سَنَةٍ، وَلِنَفْسِهِ مَعَهُمْ، وَأَلْحَقَ بِهِمُ الْعَبَّاسَ وَالْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ رِضْوَانُ اللهِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ لِمَكَانِهِمْ مِنْ رَسُول اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم وَفَرَضَ لِكُل مَنْ شَهِدَ بَدْرًا مِنَ الأَنْصَارِ أَرْبَعَةَ آلاَفٍ، وَلَمْ يُفَضِّل عَلَى أَهْل بَدْرٍ أَحَدًا إِلاَّ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم وَفَرَضَ لِمَنْ هَاجَرَ قَبْل الْفَتْحِ ثَلاَثَةَ آلاَفٍ، وَلِمَنْ أَسْلَمَ بَعْدَ الْفَتْحِ أَلْفَيْ دِرْهَمٍ، وَفَرَضَ لِغِلْمَانٍ أَحْدَاثٍ مِنْ أَبْنَاءِ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ كَفَرَائِضِ مُسْلِمِي الْفَتْحِ. أسنى المطالب ٣ / ٩٠، المغني ٦ / ٤١٧ - ٤١٨، الأحكام السلطانية للماوردي ٢٠١، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٣٨.

(٢) عبيدة السلماني (٠٠٠ - ٧٢ هـ = ٠٠٠ - ٦٩١ م) عبيدة بن عمرو (أو قيس) السلماني المرادي: تابعي. أسلم باليمن أيام فتح مكة، ولم ير النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكان عريف قومه، وهاجر إلى المدينة في زمان عمر، وحضر كثيرا من الوقائع، وتفقه، وروى الحديث، وكان يوازي شريحا في القضاء. تذكرة الحفاظ ١: ٤٧ وابن سعد ٦: ٦٣ والتاج ٢: ٤١٤ واللباب ١: ٥٥٢ وتاريخ الاسلام ٣: ١٩١. الأعلام للزركلي ٤ / ١٩٩.

علي [1] عليه السلام أنه قال: «كان رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن ثم رأيت بيعهن» [2]، قالوا: وإنما جاز أن يرى ذلك ويخالف الاتفاق الذي كان تقدم؛ لأن العصر لم يكن قد انقرض.

والذي يدل على صحة القول الثاني: أن ما دل على كون الإجماع حجة من الآية

---

(١) (٢٣ هـ - ٤٠هـ = ٦٠٠ - ٦٦١ م) علي بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي، أبو الحسن: أمير المؤمنين، ابن عم النبي وصهره، وأحد الشجعان الأبطال، ومن أكابر الخطباء والعلماء بالقضاء، وأول الناس إسلاما بعد خديجة. ولد في الكعبة وربي في حجر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يفارقه. زوجه ابنته فاطمة عليها السلام، وكان اللواء بيده في أكثر المشاهد. ولما آخى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بين أصحابه قال له: أنت أخي، وولي الخلافة بعد مقتل عثمان (سنة ٣٥هـ) فخرجت عليه عائشة أم المؤمنين وقام معها جمع كبير، في مقدمتهم طلحة والزبير، وقاتلوا عليا، فكانت وقعة الجمل (سنة ٣٦هـ) وظفر علي بهم، ثم كانت وقعة صفين (سنة ٣٧هـ) بينه وبين معاوية، فاقتتلا مئة وعشرة أيام، وانتهت بتحكيم أبي موسى الاشعري وعمرو بن العاص فاتفقا سرا على خلع علي ومعاوية، وأعلن أبو موسى ذلك، وخالفه عمرو فأقر معاوية، فافترق المسلمون ثلاثة أقسام: الأول بايع لمعاوية وهم أهل الشام، والثاني حافظ على بيعته لعلي وهم أهل الكوفة، والثالث وهم الخوارج اعتزلوهما ونقموا على علي رضاه بالتحكيم وهم من أرغمه على قبيوله، فكانت وقعة النهروان (سنة ٣٨هـ) بينه وبينهم، وأقام علي بالكوفة (دار خلافته) إلى أن قتله عبد الرحمن بن ملجم المرادي غيلة في ١٧ رمضان في الجامع (سنة ٤٠هـ). وجمعت خطبه وأقواله ورسائله في كتاب سمي " نهج البلاغة. كتب في سيرته: " الإمام علي - ط " عدة أجزاء لعبد الفتاح عبد المقصود، و" عبقرية الإمام - ط " لعباس محمود العقاد، و" علي وبنوه - ط " لطه حسين. و"ترجمة علي بن أبي طالب" ثلاثة أجزاء لمحمد باقر المحمودي. انظر ترجمته: ابن الاثير: حوادث سنة ٤٠ والطبري ٦: ٨٣ والبدء والتاريخ ٥: ٧٣ وصفة الصفوة ١: ١١٨ واليعقوبي ٢: ١٥٤ ومقاتل الطالبيين ١٤ وحلية الأولياء ١: ٦١ وشرح نهج البلاغة ٢: ٥٧٩. والرياض النضرة ٢: ١٥٣ - والإصابة: الترجمة ٥٦٩٠. الأعلام للزركلي ج ٤ / ص ٢٩٥. وغيرها كثير.

(٢) أخرجه عبد الرزاق (٧/ ٢٩١، رقم ١٣٢٢٤)، والبيهقى (١٠/ ٣٤٣، رقم ٢١٥٥٦).

والخبر [1] إنما اقتضى تعلق الحجة به فقط، فمتى حصل وجب كونه حجة، انقرض العصر أو لم ينقرض. ألا ترى أن الآية إنما دلت على أن سبيل المؤمنين حجة يجب اتباعها، وكون المجمع عليه سبيلا للمؤمنين لا يفتقر إلى انقراض العصر، والخبر إنما يدل على أن إجماع الأمة صواب وحجة من الوجه الذي بيناه، وحصول إجماعها لا يتعلق بانقراض العصر، ولا فصل بين من يشرط في ذلك انقراض العصر، وبين من يشرط انقراض عصرين، فيقول: الإجماع إنما يكون حجة إذا انقرض عليه عصر الصحابة والتابعين، فإذا كان هذا فاسدا من حيث لم يقتضه دليل الإجماع، ولا دل عليه دليل آخر، فكذلك القول في انقراض عصر المجمعين.

فإن قال قائل: لسنا نقول: إن الحجة تتعلق بانقراض العصر، وإنما نقول إنها تتعلق بالإجماع وانقراض العصر شرط فيه.

قيل له: إثبات الشرط في الأحكام يحتاج إلى دليل، ويجب أن يكون تأثيره فيما هو شرط فيه معلوما، وقد بينا أنه لا دليل على ذلك ولا تأثير له أيضا في الحكم الذي هو كون الإجماع حجة. ألا ترى أن انقراض العصر إن حصل [2] ولا إجماع لم يكن حجة، ومتى حصل الإجماع تعلقت الحجة به، فاعتبار انقراض العصر لا وجه له [3].

فإن قال: إذا لم ينقرض العصر جوّز في بعضهم أن يكون مُرَوّيا [4] في القول،

---

(١) يشير لقوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبغر غير سبيل المؤمنين...﴾، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: "لا تجتمع أمتي على خطأ". وهو الدليل الأول لأصحاب هذا الرأي عند أبي الحسين في المعتمد ٢/ ٥٠٢.

(٢) في (أ): يحصل. مهملة. وفي (ج): وإن حصل.

(٣) هذا هو الدليل الثاني عند أبي الحسين في المعتمد ٢/ ٥٠٣..

(٤) يعني: مقلبا للرأي مفكرا فيه.

ناظرا في طريق الاجتهاد، وإنما يتحقق القطع على القول بعد انقراض العصر [١].

قيل له: إذا جوّز هذا لم يكن الإجماع قد وقع على القول، وإنما يكون الإجماع حجة إذا حصل واستقر، وكلامنا إنما هو في القول الذي قد علم إجماع الكل عليه، وهذا يسقط ما سألت عنه.

ويدل على ذلك أيضا أنه لو وجب اعتبار انقراض العصر، لأدّى ذلك إلى أن لا يكون الإجماع حجة أبدا، إذ لا يمتنع أن يحصل في أواخر أيام الصحابة من يجتهد معهم من التابعين، فيكون معتبرًا في إجماع الصدر الأول، فلا يكون القول الذي أجمعت الصحابة عليه حجة، فإذا انقرض آخر الصحابة لم يكن ذلك القول حجة حتى ينقرض عصر التابعين، ولا يمتنع أن لا ينقرض عصرهم حتى ينشأ من تابعي [٢] التابعين من يعتد به في الإجماع معهم، فيحتاج إلى اعتبار انقراض عصرهم أيضا، وكذلك القول فيمن بعد فلا يستقر كون الإجماع حجة أبدا. وفي فساد هذا دليل على بطلان من يعتبر انقراض العصر، ولا يمكن أن يقدح في هذا الدليل بأن يقال: إنّا لا نجوز للتابعي أن يجتهد مع الصحابة، ولا يعتد بخلافه معهم؛ لأن دليل الإجماع يقضي بفساده، وسنبين الكلام فيه من بعد [٣].

ويدل على فساد هذا القول أيضا أنه لو كان انقراض العصر شرطا في ذلك، لوجب أن لا يصح من التابعين أن يحتجوا في المسألة بإجماع الصحابة وقد بقي واحد منهم، والحال ظاهرة في احتجاج التابعين بإجماع الصحابة مع بقاء من بقي منهم.

والجواب عن الوجه الأول: أن الإجماع إذا حصل كان حجة على المجمعين

(١) هذا الاعتراض جعله أبو الحسين في المعتمد دليلاً ثالثاً لمن يشترط انقراض العصر.

(٢) في (أ): حتى ينشأوا. وفي (ب): من تاج. مصحفة.

(٣) أي: بعد مسألتين من هذه المسألة.

وعلى غيرهم، فكما لا يجوز لمن بعدهم أن يخالفهم فيه، فكذلك لا يجوز لبعضهم أن يخالف الباقين ويرجع عنه.

وقولهم أن المجمعين لا يجوز أن يكونوا حجة على أنفسهم فإنه فاسد؛ لأن دليل الإجماع قد دل على أنه متى انعقد كان حجة، فالمجمعون وغيرهم سواء في هذا الباب.

وقولهم: أن قول الإنسان لا يكون حجة على نفسه، فإنه فاسد أيضا؛ لأن ما شرعه الرسول صلى الله عليه وآله شرعا مطلقا ولم يكن فيه تخصيص، فإنه يكون حجة عليه، كما يكون حجة على غيره، ويلزمه التمسك به كما يلزم غيره. ولا يعترض هذا قولهم أن قول الرسول صلى الله عليه وآله لا يصير حجة أيضا مقطوعا عليها إلا بعد موته، من حيث يجوز ورود النسخ عليه؛ لأن القول بأن ما يقوله الرسول صلى الله عليه وآله ويقرره شرعا ليس بحجة ظاهر الفساد عظيم الخطأ، إذ المعلوم من دين المسلمين أنه حجة لازمة، وجواز ورود النسخ عليه لا يمنع من كونه حجة ما لم يرد النسخ، وإنما الفصل بين قول الرسول صلى الله عليه وآله وبين قول المجمعين أن النسخ في أيام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مجوّز مترقب، وفي أيام المجمعين لا يترقب لارتفاع الوحي.

وقول المجتهد يكون حجة عليه أيضا، كما يكون حجة على غيره ما لم يتغير اجتهاده، وإنما الفرق بين الواحد وبين المجمعين أن الإجماع يقطع حكم الاجتهاد، وليس هكذا حال الواحد. وهذه الجملة تكشف عن بطلان هذه الشبهة.

والجواب عن الثاني: أن تعلقهم بما أوردوه بعيد؛ لأن الإجماع إذا حصل على أحد القولين فهو حجة عندنا، وما تقدم فإنه ليس بإجماع على واحد من القولين، فأما جواز كل واحد منهما فهو مشروط بأن يكون الحال حال الاجتهاد، على ما بيناه [1]

---

(١) وهو أن لا يتبعه إجماع على أحد القولين.

فيما تقدم، فإذا حصل الإجماع على أحدهما بطل القول بجواز الآخر لانتفاء الشرط.

والجواب عن الثالث: أن ما ذكروه لا يتلعق بموضع الخلاف؛ لأن خلافنا هو في الإجماع المستقر، فقولهم في هذا الباب لا يخلو من وجهين:

إما أن يقولوا: إن الإجماع إذا عُلِم لم يحتج في كونه حجة إلى انقراض العصر، فإن قالوا هذا فقد زال الخلاف؛ لأنا إنما نقول: إن الإجماع حجة إذا علم حصوله واستقراره.

وإما أن يقولوا: إنه وإن عُلِمَ حصوله فلا يكون حجة حتى ينقرض العصر، فإن كان هذا قولهم فلا فائدة فيما تعلقوا به. من أن استقرار الإجماع لا يُعلم إلا بعد انقراض العصر، وهذا يبين أن تعلقهم بهذا الوجه لا فائدة فيه، وقد بيّنا فيما تقدم الطرق التي يُعرف بها الإجماع [1]، وشيء منها لا يفتقر إلى انقراض العصر.

يبين صحة هذا أيضا أنه إذا صح أن يعلم إجماعهم بعد انقراض العصر فبأن يمكن أن يعلم ذلك في أيامهم أولى؛ لأن البحث عن أحوالهم في حال حياتهم أمكنُ من البحث عنها بعد موتهم.

والجواب عن الرابع: أن الحجة إذا كانت إنما تتعلق بالإجماع، والإجماع لم يحصل إلا عند موت من كان مخالفا للجماعة، وجب أن يصير القول حجة في تلك الحال، لحصول الإجماع عليه لا لموت من مات. ولو لزمنا على هذا القول أن يكون لموت من مات تأثير في كون القول حجة، لكان هذا بأن يلزمهم أولى؛ لأنهم يقولون: إن الإجماع إنما يصير حجة بانقراض العصر، وانقراض العصر إنما هو موت أهله، وهذا يبين سقوط ما اعتمدوه.

وقولهم: إن القائلين بهذا القول بعد موت من مات هم الذين قالوا به قبل موته

---

(١) في الفصل السابق (طريق معرفة الاجماع).

فإنه صحيح، ولكن الإجماع إنما حصل [١] عند موته، ولم يكن حاصلا قبل موته.

والجواب عن الخامس: أنه لم يثبت أن وجوب التسوية في العطاء كان إجماعا في أيام أبي بكر، وإنما ذلك حكمٌ حكم به هو، وإنما لم يظهر الخلاف فيه لأنه كان مما يتعلق به دون سائرهم، فمن أين لهم أن عمر كان موافقا له في ذلك ثم رجع عنه؟!

هذا وقد روي عن عمر أنه ناظره في ذلك فقال: ((أتسوي بين من هاجر وترك أوطانه وعشائره رغبةً في الإسلام، وبين من لم يدخل فيه إلا كرها))، فأجابه أبو بكر [٢]: ((بأنهم إنما فعلوا ذلك لله فأجورهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ)) [٣].

---

(١) في (أ): يحصل.

(٢) أبو بكر الصديق (٥١ قهـ - ١٣هـ = ٥٧٣ - ٦٣٤ م) عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن كعب التيمي القرشي، أبو بكر: أول الخلفاء الراشدين، ثاني من آمن برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الرجال بعد علي بن أبي طالب، وأحد أعاظم العرب. ولد بمكة، ونشأ سيدا من سادات قريش، وغنيا من كبار موسريهم، وعالما بأنساب القبائل وأخبارها وسياستها، وكانت العرب تلقبه بعالم قريش. كان خطيبا لَسِنا، وشجاعا بطلا. حرم على نفسه الخمر في الجاهلية، فلم يشربها. ثم كانت له في عصر النبوة مواقف كبيرة، فشهد الحروب، واحتمل الشدائد، وبذل الأموال. بويع بالخلافة يوم وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم سنة (١١هـ - ٦٣٢ م)، فحارب المرتدين والممتنعين عن دفع الزكاة. وافتتحت في أيامه بلاد الشام وقسم كبير من العراق.
مدة خلافته سنتان وثلاثة أشهر ونصف شهر، وتوفي في المدينة. له في كتب الحديث (١٤٢) حديثا. قيل: كان لقبه " الصديق: في الاسلام لتصديقه النبي صلى الله عليه وآله وسلم في خبر الاسراء. وأخباره كثيرة أفرد لها صاحب " أشهر مشاهير الاسلام " نحو مئة وخمسين صفحة. ومما كتب في سيرته " أبو بكر الصديق - ط " لمحمد حسين هيكل، وأبو بكر الصديق - ط " للشيخ علي الطنطاوي. انظر ترجمته في الأعلام للزركلي ج ٤ / ص ١٠٢) والاصابة، ٤٨٠٧: الطبري تاريخ الأمم والملوك ج ٢ / ص ٥٨٩، ابن الأثير ج ٢ / ص ٤٧٥، الأخبار الطوال ص ١٣٩، الاستيعاب ١٧٧٨، أسد الغابة ج ٣ / ص ٥٨٤، الإنباء في تاريخ الخلفاء ص ٤٨، الإصابة ترجمة ج ٤ / ص ٤٥٦، البدء والتاريخ ج ٦ / ص ١٩٢، تاريخ الإسلام ج ٣ / ص ١٧٧، تاريخ الخلفاء لابن زيد ص ٢٤.

(٣) سبق تخريجه.

فقد دل هذا على أن عمر ((لم يكن موافقاً له في هذا القول. ثم رأى أمير المؤمنين [علي] عليه السلام مثل ما قد)) (١) كان قد رءاه أبو بكر من وجوب التسوية، وهذا يبين أن المسألة لم يكن فيها اتفاق.

والجواب عن السادس: أن أول ما فيه أن الخبر الذي روي عن عبيدة غير صحيح عندنا (٢)؛ لأن المشهور من قول أمير المؤمنين علي عليه السلام هو المنع من بيع أمهات الأولاد (٣)، ولو صح الخبر لما كان فيه دليل على موضع الخلاف، إذ ليس فيه أنه عليه السلام قال: ((كان رأيي ورأي عمر وجماعة الصحابة أن لا يبعن))، وإنما قال: ((كان رأيي ورأي عمر أن لا يبعن))، ورأيهما لا يكون إجماعا.

فإن قيل: فقد روي عن عبيدة أنه قال: قلت له: ((رأيك مع الجماعة أحب إلي من رأيك وحدك)) (٤).

---

(١) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٢) قول المصنف بعدم صحة الخبر عنده يخالف ما نقلناه في تصحيح الخبر في أول المسألة، وحكم ابن حجر عليه بأنه من أصح الأسانيد. وما اعتمد عليه المصنف في رد الخبر من أن المشهور من قولي علي رضي الله عنه ((المنع من بيع أمهات الأولاد))، لا يكون دليلاً على رد الخبر، ولكن يسلم له ما نقله عن علي رضي الله عنه؛ لأنه صحَّ رجوعه رضي الله بسند صحيح، كما أشرنا لذلك عند تخريج الحديث، وكان ينبغي للمصنف تصحيح الحديث، وإثبات رجوع علي رضي الله عنه أخيراً إلى المنع، حيث قال عَبيدة: ((بعث إليَّ وإلى شريح أن اقضوا كما كنتم تقضون فإني أكره الاختلاف)). أخرجه عبد الرزاق في مصنفة ٧/ ٢٨٨.

ولقد كان جواب أبي الحسين البصري في المعتمد ٢/ ٥٠٤ أشد، حيث قال: قد روي عن جابر بن عبد الله أنه كان يرى في زمن عمر جواز بيعهن، فلم يكن الإجماع قد انعقد على منع البيع.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه عبد الرزاق (٧/ ٢٩١، رقم ١٣٢٢٤)، والبيهقي (١٠/ ٣٤٣، رقم ٢١٥٥٦)..

فالجواب: أنه روي عن عبيدة أنه قال: قلت ذلك في نفسي [1]، وإذا كان قاله من حيث لم يسمعه ((علي عليه السلام)) [2] جاز أن [3] يكون عبيدة قد أخطأ فيما ظنه من كون ذلك القول رأيا للجماعة.

وأيضا فإن قوله: رأيك مع الجماعة، يجوز أن يكون أراد به رأيك ومعك فريق من الصحابة أحب إلي؛ لأن طائفة من الصحابة يُعبَّر عنها بالجماعة.

فإن قيل: قد روي عن علي عليه السلام أنه قال: ((كان رأيي ورأي عمر مع الجماعة أن لا يبعن)).

فالجواب: أن هذه الزيادة وهي قوله: ((مع الجماعة)) غير معروفة، وإن ثبتت فيجب أن يكون المراد بها الجماعة التي تكلمت في بيع أمهات الأولاد دون جميع الصحابة، وقول جماعة منهم وهم الذين تكلموا في المسألة في الوقت الذي تكلموا فيها لا يكون إجماعا، إذا لم يعلم من الباقين موافقتهم عليه [4].

---

(١) هذا الجواب من المصنف غير مرضي، حيث أن عَبيدة صرَّح في الروايات التي اطلعت عليها بالقول لعلي رضي الله عنه. والجواب الثاني أوجه، حيث روى أن بعض الصحابة كانت تخالف عمر في خلافته، فلم يكن في المسألة إجماع، إنما هو قول لعمر وأكثر الصحابة، والله أعلم. قال المؤيد بالله: قيل له: قد ذكر جماعة من العلماء أن هذا اللفظ مما لا يصح، وإن عبيدة لم يكن له من الوزن ما يجيزه على أن يشافه أمير المؤمنين عليه السلام بذلك وينسبه إلى خرق الإجماع، وأنه يجوز أن يكون قال ذلك في نفسه حين خفي عليه معنى قول أمير المؤمنين. شرح التجريد ٤/ ١٨.

(٢) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٣) في (أ): جاز ذلك أن.

(٤) قال الإمام الهادي يحي بن الحسين بن القاسم الرسي: لا تباع أمهات الأولاد ولا يجوز ذلك بين العباد لأنهن قد عتقن على مواليهن من البيع، وان كان قد بقي لهم ملك أعناقهن يوطأن بذلك ولو عتقن من الملك كله لم يجز لمواليهن أن يطؤهن إلا بنكاح وتزويج، وإنما معنى عتقهن فهو حكم يمنع مواليهن من بيعهن إذا ولدن من مواليهن، وفي ذلك ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال في أم إبراهيم ابنه حين ولدته وكانت جارية من القبط أهديت له فقال: أعتقها ولدها،

فحكم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بأن الولد قد حظر على أبيه بيع أمه، وان كان باقيا عليها بعد ملكه ولولا أن الملك بعد باق له عليها لما جاز أن يجعل سيدها عتقها مهرها إذا أراد عتقها وتزويجها لان الفرج لا يحل إلا بمهر ولولا أن له عليها ملكا لم يجز أن يجعل عتقها مهرها، فقام عتقها مقام ثمنها ألا ترى أنه لو قال لها أعتقك فاجعل عتقك مهرك فتراضيا بذلك فغلط فأعتقها ثم أراد تزوجيها بعد ذلك فأبت لحكم له عليها بالسعي في قيمتها، لان الغدر والإخلاف ونقض العهد جاء من قبلها، ف أما ما يرويه همج الناس عن أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) عليه السلام من إطلاق بيعهن فذلك مالا يصدق به عليه ولا يقول به من يعرفه فيه وفي ذلك ما حدثني أبي عن أبيه أنه سئل عن بيع أمهات الأولاد فقال لا يجوز ذلك فيهن ولا يحكم به عليهن، وأما ما يرويه أهل الجهل عن أمير المؤمنين عليه السلام فلا يقبل ذلك منهم ولا يصدق به عليه.قال يحيى بن الحسين رضي الله عنه لو كان ذلك كذلك لكان أهل بيته أعلم بذلك.وأما المدبر فإذا اضطر صاحبه واحتاج إلى ثمنه ولم يكن له متعدا عن بيعه فلا بأس أن يبيعه في وقت ضرورته إليه فيقضي به ما لزمه من دينه ويفرج به عن نفسه، فإن وجد عن بيعه متعدا أجبنا له أن يفي لها بما أعطاه وكان مدبره خارجا بعد وفاته من ثلثه الذي جعله الله له يقوم مقام وصيته، وأما من اشترى سلعة فوجد فيها عيبا لم يكن علم به فهو فيها بالخيار إن شاء ردها بما دلس عليه من عيبها وان شاء لزمها وأخذ مقدار ما ينقصها من ثمنها عيبها.وكذلك لو اشترى جارية فوطئها ثم ظهر له بعد وطيها عيب كان له أن يأخذ مقدار ما ينقصها ذلك العيب من البائع وان كان رأى العيب بها قبل وطيها فوطئها من بعد أن علم أمرها فوطؤه رضا منه بها ولا يلحق بعد ذلك شيئا على بائعها لأنه ساعة رأى عيبها كان له الخيار فيها ولم يجز له أن يطأها حتى يحاكم صاحبها فيها، فأما ردها ولم يدن منها وإما أخذ وكسا من ثمنها، وإما صفح عن صاحبه وعفا ورضي بها أخذ واشترى، فلما أن وطيها من بعد ما رأى عيبها لزمه ذلك العيب لأنه لا يجب أن يطأ ما لم يرتضه وما هو مجمع على رده على بيعه، وكذلك لو اشترى سلعة بها عيب لم يره ثم حدث عنده عيب آخر قبل أن يرى العيب الأول كان بالخيار إن شاء رد السلعة ورد مقدار ما نقصها العيب الحادث عنده، وإن شاء لزمها وأخذ قيمة العيب الذي لم يكن علم به وإنما جعلنا لم الخيار على بيعه لان البائع دلس عليه ولم يخبره بها في السلعة من العيوب، فلزمه بذلك عندنا أن يكون لصاحبه عليه الخيار.قال: ولو أن رجلا اشترى سلعا كثيرة في صفقة واحدة من عبيد وأماء وغير ذلك من الأشياء إلا أنه اشتراه في صفقة واحدة وبسومة واحدة ثم وجد بعد الشراء ببعضها عيبا كان له أن يأخذه كله، أو يرد الأشرية كلها.حدثني أبي عن أبيه: أنه سئل عن بيع أمها الأولاد فقال: لا أرى ذلك ولسنا نصحح ما روي وقيل به عن أمير المؤمنين عليه السلام من بيعهن.الأحكام في الحلال والحرام ٢ / ٤٦-٤٧.

وقال الإمام المؤيد بالله مسألة: قال: ولا يجوز بيع أمهات الأولاد على وجه من الوجوه سواء وضعت للتمام أو لغير تمام بعد أن وضعت مضغة أو نحوها.

ما ذكرناه من أن بيعهن لا يجوز منصوص عليه في الأحكام والمنتخب، وهو قول القاسم عليه السلام وما ذكرناه من أنها لو وضعت لغير تمام بعد أن يكون مضغه أو نحوها منصوص عليه في المنتخب.وما ذهبنا إليه من منع بيعهن هو قول عامة الفقهاء، وهو ما أجمع عليه في الصدر الأول.

وذهبت الإمامية إلى أن بيعهن جائز، وبه قال الناصر عليه السلام، وروي القولان جميعاً عن أمير المؤمنين عليه السلام رواه عنه زيد بن علي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليهم السلام مثل قول الإمامية.

وروى لنا أبو العباس الحسني مثل قولنا عنه عليه السلام، قال أبو العباس الحسني: أخبرنا محمد بن الحسين بن علي العلوي المصري، قال: حدثنا أبي الحسين ـ يعني أخا الناصر ـ قال: حدثنا زيد بن الحسن بن زيد بن عيسى بن زيد بن علي، عن أبي بكر عبد الله بن أبي أويس، عن حسين بن عبد الله بن ضميرة، عن أبي، عن جده، عن علي عليه السلام أنه كان يقول: لا تباع أم الولد.

والأصل في ذلك ما اخبرنا به أبو العباس الحسني قال: أخبرنا أحمد بن سعيد بن عثمان الثقفي، قال: أخبرنا أحمد بن سعيد الدارمي، قال: حدثنا يزيد بن هارون، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: ذكرت مارية أم إبراهيم عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: (اعتقها ولدها وإن كان سقطاً).فدل ذلك على أنها تصير حرة بنفس الولادة، وهذا صريح مذهبنا.

فإن قيل: فأنتم لا تثبتون عتقها في حال الولادة؟

قيل له: لا يمتنع أن يكون الموجب للعتق هو الولادة، وإن وجب أن يراعى لتمامه شرط آخر، ألا ترى أن المكاتب يعتق بالكتابة، وإن كان أداء المال شرطاً في تمام العتق.

فإن قيل: فإنه صلى الله عليه وآله وسلم قال: (أعتقها لدها)، وقد علمنا أن الولد لم يكن منه الإعتاق فلم يكن للخبر ظاهر؟

قيل له: لا وجه للخبر غير إعتاقها بالولادة، ألا ترى إلى قوله: (وإن كان سقطاً)، والسقط لا يكون منه الفعل فبان أن الغرض فيه ليس أن فعل إعتاقها، وأن المراد أنها تعتق بولادتها له.

فإن قيل: فإذا تأولتم الخبر على وجه لا يقتضي الظاهر فلنا أن نتأوله على وجه آخر، وهو أن نقول: إنها تعتق بعتق الولد إذا مات الوالد وبقي الولد؟

قيل له: هذا التأويل ساقط من وجهين:

أحدهما ـ أن إبراهيم بن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مات قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا يجب على هذا حصول عتقها، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: (أعتقها ولدها).

والوجه الثاني ـ أن قوله: (ولو كان سقطاً)، يدل على أن المراد به غير ما تأولتموه.
وأخبرنا أيضاً أبو العباس الحسني رضي الله عنه قال: أخبرنا عبد الرحمن بن الحسين الأسدي قاضي همدان، قال: أخبرنا إبراهيم بن الحسين المعروف بابن ديزيل قال: حدثنا محمد بن إسماعيل الجعفري من ولد الطيار صلوات الله عليه قال: حدثني عبد الله بن سلمة بن أسلم، عن الحسين بن عبد الله بن عبيد الله الهاشمي، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأم إبراهيم: (أعتقها ولدها).
ويدل على ذلك ما أخبرنا به أبو العباس الحسني، قال: أخبرنا الحسين بن عبد الله بن عبد الحميد البجلي الهمداني، قال: حدثنا أبو بكر أحمد بن محمد بن أحمد بن زيد الواسطي، قال: حدثنا أبي وعمي علي بن أحمد، قالا: حدثنا محمد بن صبيح، قال: حدثنا عبد الله بن خراش، عن العوام بن حوشب، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (إذا ولدت جارية الرجل منه فهي له متعة حياته وإذا مات فهي حرة)، وهذا صريح مذهبنا.
وروي عن الثوري عن الإفريقي، عن مسلم بن سنان، عن ابن المسيب قال: أمهات الأولاد لا يبعن، ولا يجعلن من الثلث، قضى بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذكره الجصاص في كتابه.
وروي أيضاً بإسناده عن خوات بن جبير، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم المنع عن بيعهن.
ويدل على ذلك ما روي عن عبيد السلماني، عن علي عليه السلام قال: اجتمع رأيي ورأي عمر في جماعة المسلمين على عتق أمهات الأولاد، ثم رأيت أن أرقهن فأخبر أن الإجماع حصل على ذلك.
وروى أبو العباس الحسني رضي الله عنه في كتاب الإبانة بإسناده عن الشعبي، عن علي عليه السلام قال: استشارني عمر في بيع أمهات الأولاد فرأيت أنا وهو إذا ولدت عتقت، وقضى به عمر حياته وعثمان بعده فلما وليت الأمر من بعدهما رأيت أن أرقهن.
فإن قيل: هذا عليكم من وجهين:
أحدهما ـ أن فيه ما يدل على أنهما لم يحفظا فيه النص عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم.
والثاني ـ أن علياً عليه السلام ذكر رجوعه عنه، وعندكم أنه لا يجوز أن يخالف.
قيل له: أما الأول ـ فلا معترض به لأنه لا يجب في كل حال أن يكون قد عرف جميع النصوص الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويجوز أن يكونا قد عرفا النص فاشتبه عليهما المراد فأجمع الرأي منهما ومن المسلمين على مراده صلى الله عليه وآله وسلم بالخبر فانتهوا إليه.
وأما الثاني ـ فلا معنى له لأن علياً عليه السلام لا يجوز أن يخالف إجماع المسلمين فيجوز أن يكون لكلامه عليه السلام تأويل، وهو أحد الوجهين إما أن يكون مراده إني رأيت أن أبين بقاء رقهن لئلا

يظن الناس أن المراد بقوله: إنهن عتقن العتق البتات فيكون كلامه عليه السلام كالتفسير لما أجمعوا عليه من قبل.

فإن قيل: فقد روي في بعض الأخبار <ثم رأيت أن أبيعهن>.

قيل له: يجوز أن يكون هذا لفظ الراوي الذي سمع قوله أرقهن فتأول فيه حقيقة الاسترقاق فعبر عنه بحكمه، وهو جواز البيع لأن أكثر من روى هذا الحديث روى بلفظ الإرقاق دون لفظ البيع.

والثاني ـ أنه يجوز أن يكون ذكر ما عرض له من الرأي، ولم يقل: إنه أخذ به، ومن الجائز أن يكون الرأي يعترض له ثم يمنعه عن الأخذ به ما سلف من الإجماع، وهذا نحو ما روي عن علي عليه السلام أنه قال: (لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره)، فبان أن الرأي يقتضي وإن كان هناك ما يمنع منه.

فإن قيل: [ما] روي عن عبيدة السلماني من قوله: فقلت له يعني علياً عليه السلام: رأيت في الجماعة أحب إليَّ من رأيك في الفرقة يقترض هذا التأويل؟

قيل له: قد ذكر جماعة من العلماء أن هذا اللفظ مما لا يصح، وإن عبيدة لم يكن له من الوزن ما يجيزه على أن شافه أمير المؤمنين عليه السلام بذلك وينسبه إلى خرق الإجماع منه، وأنه يجوز أن يكون قال ذلك في نفسه حين خفي عليه معنى قول أمير المؤمنين.

على أنه إن ثبت فلا معترض به على الوجه الثاني من التأويل، وذلك أن معنى قوله موافق لتأويلنا، لأنهما جميعاً يفيدان أن هذا الرأي لا يجوز الأخذ به لمنع الإجماع من، وقد بينا أن علياً عليه السلام لم يقل: إني أخذت بهذا الرأي وعملت به. فإن قيل: فإن زيد بن علي روى عن أبيه، عن جده، عن علي عليهم السلام مالا يحتمل هذا التأويل، وهو قوله: وكان يقول إذا مات سيدها وله منها ولد فهي حرة من نصيبه، لأن الولد قد ملك منها شقصاً وإن كانت لا ولد لها بيعت؟

قيل له: هذا رواه أبو خالد، عن زيد بن علي عليهما السلام يرفعه إلى علي صلوات الله عليه أنه كان يجيز بيع أمهات الأولاد، ولا يمتنع أن يكون قول زيد بن علي عليه السلام أدرجه في الخبر، وإن يكون أبو خالد هو القائل، وكان يقول: كذا والمراد به زيد دون أمير المؤمنين عليهما السلام.

ويحتمل أيضاً أن يكون المراد به إذا كان الإستيلاد وقع في غير الملك ويكون الملك تجدد بعد الولادة، وهذه لا تكون أم ولد حكماً وإن كان جاز أن تسمى من طريق أم ولد، وحكمها عندنا هو ما تضمنه ظاهر هذا الحديث، فلا يكون قادحاً في مذهبنا.

فإن قيل: فقد روى زيد بن علي عنه عليه السلام ما هو أوضح من هذا وهو أن رجلاً أتاه فقال: يا أمير المؤمنين إن لي أمة ولدت مني أفأهبها لأخي قال: نعم فوهبها لأخيه فوطئها فأولدها فأتاه الآخر فقال: أهبها لأخ لي آخر قال: نعم فوطئوها جميعاً؟

قيل له: أما الأخ الأول فيجوز أن يكون استيلاده لها كان قبل الملك فوطئها ثم ملككها قبل الولادة، وهذه عندنا يجوز بيعها وهبتها فأجاز علي عليه السلام أن يهبها لأخيه، وأما الأخ الثاني فيجوز أن يكون أراد بالهبة النكاح، فإن النكاح يجوز أن يعبر عنه بالهبة ألا ترى إلى قوله سبحانه: ﴿وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾، والمراد به النكاح، وكذلك قلنا: إن النكاح ينعقد بلفظ الهبة فيكون وطء الثالث لها بالنكاح دون الملك.

فإن قيل: ما الفصل بينكم وبين من تأول ما روي عن علي عليه السلام أنه كان يقول: (لا تباع أم الولد) على أم الولد التي مات عنها سيدها وله منها ولد باق؟

قيل له: تأويلنا أولى لموافقة ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولما ذكر من حصول الإجماع فكنا به أسعد.

فإن قيل: فكيف تدعون الإجماع فيه، وقد روي عن عمر أنه قال: <أم الولد إذا أسلمت وأحصنت عتقت وإن كفرت وفجرت وغدرت رقت>؟

قيل له: يحتمل أن يكون المراد به إرتدت ولحقت بدار الحرب.

فإن قيل: روي عن ابن الزبير جواز بيعهن؟

قيل له: يحتمل أن يكون من ملك بعد الولادة.

فإن قيل: روي عن ابن مسعود أنه قال: تعتق من نصيب ولدها؟

قيل له: هذا لا يمنع من القول بإعتاقها، وإنما الخلاف في جهة العتق وليس فيه دلالة على جواز البيع. على أنه قد روي عن ابن مسعود مادل على خلاف ذلك.

أخبرنا أبو العباس الحسني رحمه الله قال: أخبرنا الحسين بن أبي الربيع، قال: حدثنا الحسين بن علي بن الربيع، قال: حدثنا ابن أبي شيبة، قال: حدثنا وكيع، عن الأعمش، عن زيد بن هب، قال: مات رجل من الحي وترك أم ولد فأمر الوليد بن عقبة ببيعها فأتينا ابن مسعود فسالناه فقال: إن كنتم لا بد فاعلين فاجعلوها في نصيب ولدها، فدل ذلك أنه لم يقل ذلك عن رضى ببيعها.

فإن قيل: قد روي عن جابر أنه قال: كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعهد أبي بكر إلى أن نهى عنه عمر.

قيل له: هذا مما لا حجة فيه للمخالف، لأنه لم يذكر أنه فعل ذلك بإذن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ألا ترى إلى ما روى أبي بن كعب لما قال لعمر: قد كنا نجامع على عهد رسول الله فلا نغتسل حتى نزل، فقال له عمر: فأخبرتم بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرضيه. شرح التجريد في فقه الزيدية ٤ / ١١.

مسألة
[الإجماع الذي يختص بالعلماء هل يعتبر فيه جميع العلماء أو لا]

اختلف أهل العلم في الإجماع الذي يختص العلماء، وإنما يدخل فيه العوام أَتْبَاعًا لهم، هل يعتبر في ذلك قول جميع العلماء أو لا يعتبر إلا قول من يُعرف بالفقه وتعاطيه؟

فذهب نفر منهم [1] إلى أن الاعتبار في هذا الإجماع بقول الفقهاء الذين عُرفوا بالفقه ونسبوا إليه، وظهر تعاطيهم له واشتغالهم به، وتوفرهم عليه، دون سائر العلماء الذين غلب عليهم علم آخر، كعلم الكلام وما يجري مجراه، ونسب [2] إليه وعرف به.

---

(١) ذهب الجمهور إلى أن المعتبر في الإجماع في كل فن العارفون به دون من سواهم، فالمعتبر في الإجماع على مسألة فقهية أهل الفقه دون من سواهم. وصرح بعضهم بأنه لا يعتد بقول من لم يبلغ مبلغ المجتهدين، وقالوا: ((كيف يعتد بقول من لو عرضت له مسألة استفتى غيره))؟!.
وممن قال بهذا القول إمام الحرمين وابن برهان والشيرازي وإلكيا الهراسي والإسنوي وابن قدامة والقرافي وأبو الخطاب وابن الحاجب وجلال الدين المحلي وغيرهم، ينظر تفصيل الأقوال في المسألة: جوهرة الأصول وتذكرة الفحول للرصاص / ٣٧٣، صفوة الاختيار في أصول الفقه - (١ / ٢٦٣)، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول للمهدي / ٦٠٩، الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية - (١ / ١٨٥)، الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل/ ١٣٢، إجابة السائل شرح بغية الآمل (أصول فقه) - (١ / ١٠٢)، إحكام الأحكام للآمدي ١/ ٢٢٨، إرشاد الفحول ص ٨٨، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/ ٨٢، المحصول للرازي ٢/ ١/ ٢٨١، ونهاية السول مع البدخشي-٣/ ٢٥٠، المستصفى ص ٢٠٩، البرهان ١/ ٨٦٤، التقرير والتحبير ٣/ ٨١، المسودة ص ٣٣١، روضة الناظر ص ١٣٦، اللمع ص ٥١، شرح تنقيح الفصول ص ٣٤١، التمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٢٥٠، بيان مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ١/ ٥٤٧، المعتمد ٢/ ٤٩١، إحكام الفصول للباجي ص ٤٥٩، الإبهاج لابن السبكي ٢/ ٣٨٣، التلويح على التوضيح ٢/ ٩٢، البناني على جمع الجوامع ٢/ ١٧٦، الشرعيات للقاضي عبد الجبار ص ٢١٢.

(٢) كذا في جميع المخطوطات. وهو معطوف على (غلب) يعود الضمير على(سائر).

وعند شيوخنا ومن يُحَصِّل من أهل العلم أن الاعتبار في ذلك بقول من يكون عالما بأدلة الشرع، عارفا بطرق الاجتهاد، متمكنا من استنباط أحكام الحوادث إذا حدثت، سواء كان ممن يعرف بالفقه وتعاطيه [(١)]، أو يكون الغالب عليه علم آخر، كعلم الأصول [(٢)] وما يجري مجراه [(٣)].

والشبهة فيما يذهب إليه من يخالفنا في هذه المسألة تضعف جدا. وما أحسب أن أحدا من أهل العلم والتحصيل إذا وقف على حقيقة ما نذهب إليه في هذا الباب يخالف فيه، ولكنّا نذكر ما يورده القوم. والذي يتعلقون به في ذلك وجوه:

[الأول]: منها: أن الواجب في الأحكام الشرعية أن يُرجع إلى قول من يعرف

---

(١) ذهب جماعة ومنهم شيوخ المعتزلة إلى اعتبار قول بعض العلماء ممن ليس مشتهراً بالفتوى ولكنه بلغ ربتة الاجتهاد وعرف طرقه كواصل بن عطاء. وذهب جماعة إلى أنه يعتد بقول من أحكم طرق الاجتهاد إلا خصلة أو خصلتين، ونسب هذا القول للباقلاني ابن برهان في الوصول إلى الأصول، وابن عقيل على ما في المسودة، وبترتيب على ما نسب للباقلاني اعتداده بقول الفقيه والأصولي، ولو لم يكن الأصولي حافظاً للفروع، والفقيه ليس متقناً لأدوات الاجتهاد. وذهب الغزالي إلى أنه يعتد بقول الفقيه المبرز، ويعتد بقول الأصولي من باب أولى.

وذهب قوم منهم فخر الدين الرازي إلى أنه يعتد بقول الأصولي غير الحافظ للفروع دون الفقيه غير المتقن لأدوات الاجتهاد. ونسب هذا القول الشوكاني في إرشاد الفحول إلى إمام الحرمين، وما في البرهان يخالف ذلك، حيث يرى إمام الحرمين في البرهان ١/ ٦٨٧: ((والقول المغني في ذلك أنه لا قول لمن لم يبلغ مبلغ المجتهدين))، ثم قال: ((والكلام الكافي في ذلك إن كان مفتياً اعتبر خلافه))، ومنهم من اعتد بقول الفقيه دون الأصولي وقال: ((هو الأشهر))، كما في ا التقرير والتحبير. ونقل أبو الخطاب في التمهيد والشيرازي في اللمع عن بعض العلماء أنه يعتد بقول كل من ينسب إلى العلم كالمحدثين والمتكلمين، وإن لم يعرفوا وجوه القياس. وينظر في كل هذا المراجع المتقدمة.

(٢) يريد: أصول الدين.

(٣) قال في الشرعيات ص ١٢١: ((من قال لا يعتبر في الإجماع على مسائل الفقه إلا الفقهاء، وعلى مسائل الفرائض إلا بأهلها، وعلى مسائل الكلام إلا بأهله فقد أبعد))، إلى أن قال: ((وقد يكون غير الفقيه عارفاً بأدلة الأحكام كمعرفة الفقيه، بل ربما كان أعرف)).

بالفقه الذي هو علم الشريعة [1]، ويشتهر بتعاطيه دون من لا يشتهر بذلك، كما أن الواجب أن يُرجع في تقويم السلع إلى أهلها المعروفين بممارستها والاشتغال بها. ألا ترى أنه لا يجوز الرجوع في تقويم الثوب إلا إلى البزاز [2] دون سائر التجار، وكذلك القول في سائر الصناعات.

و [الثاني]: منها: أن من لا يعرف بالفقه وإن تقدم في علم آخر تقدما عظيما فإنه لا يجوز أن يُرجع فيما يتعلق بالفقه والشرع إليه، ويعتد بقوله ووفاقه وخلافه في ذلك، كما لا يجوز أن يُرجع فيه إلى أهل العلم باللغة والعربية وإن تقدموا في ذلك تقدما عظيما.

و [الثالث]: منها: أن المعلوم من حال من لا يشتغل بالفقه ولا يتعاطاه أنه يتبع الفقهاء في أحكام الشرع ويرضى بقولهم فيه، فيجب أن يكون سبيله في هذا الباب سبيل العوام الذين يرضون بقول العلماء في أحكام الشرع، اتباعا لهم واجتنابا لمخالفتهم.

والذي يدل على صحة ما نذهب إليه في هذا الباب وفساد قول المخالفين، أنه قد ثبت أن من يعرف بالفقه ويشتهر بتعاطيه والاشتغال به إنما يجب أن يعتبر قوله في الإجماع؛ من حيث كان عارفا بطرق الاجتهاد، عالما بأدلة الشرع، جامعا للآلات التي يُتمكن بها من معرفة الشرائع، لا من حيث عرف بالفقه وتعاطيه تصنيفا وتدريسا وانتصاباً [3] لذلك؛ لأنه لو لم ينتصب لذلك وعدل عنه إلى التوفر على [4]

---

(١) في (ج): الشرعية.

(٢) ذكر هذا المثال القاضي عبد الجبار في الشرعيات ص ٢١٢.

(٣) في الشرعيات ص ٢١٣: ((وليس للأحكام عادة معتبرة، بل الواجب أن تتبع فيه الأدلة، وقد يكون غير الفقيه عارفاً بأدلة الأحكام كمعرفة الفقيه، بل ربما كان أعرف)).

(٤) في (أ)، و(ج): إلى.

أمر آخر من أمور الدين أو الدنيا، كالتوفر على التجارات والعبادة، لما أَثَّر ذلك في وجوب الاعتداد بقوله والاعتبار بمذهبه في الوفاق والخلاف. ولو تَوَفَّر على تدريسه وتصنيفه وعرف بتعاطيه، من غير أن يكون عارفا بأدلة الشرع وطرق الاجتهاد ومتمكنا من آلته – وإنما يكون طريقته الحفظ فقط على ما عرفناه وشاهدناه من أحوال كثير ممن ينسب إلى الفقه وينتصب لتدريسه ويشتهر بتعاطيه – لما جاز أن يعتبر بقوله في الإجماع ويعتد به.

فقد ثبت أن الاعتبار في وجوب الاعتداد بقول من ينعقد به إجماع العلماء بأن يكون على الصفة التي ذكرناها.

وإذا ثبتت هذه الجملة، فمن كان عالما بأدلة الشرع، عارفا بطرائق الاجتهاد، متمكنا من النظر في حكم الحادثة إذا نزلت واستنباط حكمها، فيجب أن يعتد بقوله في الإجماع، وأن لا يصح انعقاده من دونه، وإن لم ينسب إلى الفقه لغلبة علم آخر عليه، واشتغاله به وانصبابه [١] إليه وإلى بثه وإذاعته ونشره، كعلم أصول الدين وعلم القرآن وما يجري مجرى ذلك [٢].

يبين صحة هذا أنّا نعلم أن فيمن يغلب عليه أصول الدين وينسب إليه دون الفقه من هو أعرف بأدلة الشرع وطرق الاجتهاد ووجوهه [٣] وكيفية استعماله، من

---

(١) في (ب): وانتصابه.

(٢) مراد المصنف أن من ينتمي لعلوم أخرى غير الفقه قد يكون محكماً لأدوات الاجتهاد، عالماً بأدلة الشرع، عنده قدرة على الاستنباط أكثر من بعض الفقهاء الذين انقطعوا لتصنيفه وتدريسه مع عدم تحصيلهم لأدوات الاجتهاد والاستنباط.

وبعض الذين اشتغلوا بأصول الدين وعلوم القرآن، وغلب عليهم فاقوا غيرهم في معرفة نصب الأدلة الشرعية وطرق الاستنباط والقياس والاجتهاد، ولهذا فهم أولى لأن يعتد بقولهم.

(٣) في (أ): ورجوعه. مصحفة.

كثير ممن يعرف بالفقه وتعاطيه وينتسب [1] إليه، بل المعلوم من حال من يتوفر على علم الأصول أنه يكون أشد تصورا لطرق الاجتهاد وأدلة الشرع ممن يعرف بمجرد الفقه ويشتهر به، وفيهم من لا يرضى طريقه [2] كثير من هؤلاء فيما يتصل بأدلة الشرع وطرائق الاجتهاد. فكيف يسوغ القول بأن من هذه صفته لا يعتد بقوله في الإجماع، وهل هذا إلا جهل من قائله؟!

ويبين صحة ما ذكرناه أيضا أن أحوال من يُنسب إلى الفقه ويُعرف به مختلفة أيضا، ففيهم من يتوفر على صنف منه دون صنف، ويتعاطاه دون غيره، كمن يتعاطى منهم علم العبادات والمعاملات، ولا يتعاطى علم الفرائض والوصايا والمقدرات، إلا أنه إذا كان ممن يمكنه النظر في هذه المسائل ويعرف طرق الاجتهاد فيها فإنه يجب الاعتداد بخلافه ووفاقه فيها، وإن لم يكن يتعاطى هذا الصنف من الفقه ويشتهر به. وفيهم من لا يعرف إلا الفرائض والوصايا وما يجري هذا المجرى، ويكون في سائر الفقه بمنزلة العوام، فلا يجوز أن يعتد بخلافه ووفاقه في ذلك [3]، وإن كان منسوبا إلى الفقه وتعاطيه على الجملة.

فقد بان أن الواجب في هذا الباب أن يعتبر ما ذكرناه وشرحنا الكلام فيه.

والجواب عن الوجه الأول: أن الواجب في تقويم السلعة أن يُرجع إلى من يكون من أهل البصيرة فيها، سواء كان منسوبا إلى تعاطيها أو غير منسوب إليها؛ لأن من ينسب إليها لو عرف من حاله أنه لا معرفة له ولا بصيرة بها، لما جاز

---

(١) في (أ): وينسب.

(٢) في (ج): طريقة.

(٣) ذهب بعض العلماء إلى أنه لا يعتد بقول الفقيه في مسألة ليس للفقيه عناية بها، فالفرضي لا يعتد بقوله في البيوع؛ لأنه كالعامي بالنسبة للبيوع.

الرجوع إليه، ولو علم من حال من لا يتعاطاها أن له معرفة بها لجاز الرجوع إليه. وما ذكروه من تقويم الثوب والرجوع فيه إلى البزاز، فإن الحكم في ذلك يجب أن يكون جاريا على المنهاج الذي ذكرناه؛ لأن من يوصف بأنه بزاز إن عُلم من حاله أنه لا معرفة له بالثوب أو بجنس منه [1]، لم يُرجع في تقويمه إليه. ولو عرف من حال تاجر لا ينسب إلى البزازة له معرفة بالثياب لرجع في تقويمه إليه. فما تعلقوا به يشهد بصحة ما اعتبرناه وذهبنا إليه. وإنما يقال: إن الواجب في معرفة قيمة الثياب الرجوع إلى البزازين؛ لأن الأغلب في العرف والعادة أن البزازين هم أعرف بها من غيرهم، فالاعتبار بالمعرفة دون ما سواها.

والجواب عن الثاني: أن ما ذكروه في نهاية البعد؛ لأن من يغلب عليه علم آخر سوى الفقه كعلم أصول الدين وعلم القرآن وما يجري مجرى ذلك، إن كان مع غلبة ذلك عارفا بأدلة الشرع وطرقها، جامعا لآلات [2] الاجتهاد، متمكنا من معرفة الأحكام الشرعية واستنباطها، فتشبيهه [3] - بمن يغلب عليه علم اللغة والعربية ولا يعرف أدلة الشرع وطريقة الاجتهاد - جهلٌ، وإن لم يكن على هذه الصفة فلسنا نقول: إنه يعتد بقوله في باب الإجماع. فالتعلق بما ذكروه فاسد؛ لأنّا إنما نقول: إن من يغلب عليه علم أصول الدين إنما يعتبر في باب الإجماع ويعتد بقوله فيه إذا كان في معرفة أدلة الشرع وطرائق الاجتهاد، والتمكن من استعماله على الصفة التي ذكرناها.

---

(١) سقط من (ج): أو بجنس منه.

(٢) في (ج): للآلات.

(٣) في (ب): وتشبيهه. وفي (ج): ويشبه.

فإن [١] كان فيهم من لا يكمل لهذه الطريقة، فإنّا لا نعتد بقوله في الإجماع، وإن كان يبعد فيمن يبلغ في علم أصول الدين المبلغ الذي يعتد به وينسب إليه وإلى غلبته عليه من يقصر عن معرفة هذه الطرق [٢].

والجواب عن الثالث: أنه أبعد من كل ما تقدم وأدخل في الجهل؛ لأن من تكون صفته ما ذكرناه ممن يغلب عليه علم أصول الدين ويعرف به وينسب إليه، من حيث رأى لنفسه الاشتغال ببث أصول الدين والرد على الملحدة، وأصناف المبطلة، وآثر ذلك على تدريس الفقه والتصنيف فيه، مع علمه بأصوله وطرقه وأدلته واستكماله معرفة ما يُحتاج إلى معرفته في هذا الباب، كيف يقال فيه: إنه يرضى في الأحكام الشرعية - التي وقع الخلاف فيها والحوادث التي تنزل - بقول سائر الفقهاء، وبأن يكون تابعا لهم فيها، حتى يجري في هذا الباب مجرى العوام [٣]؟! ولعله لا يرتضي [٤] طريقة كثير منهم، لا سيما والمعلوم من مذهب أكثرهم [٥] أن ذلك محرم محظور عليه.

فقد بان لك [٦] أن من يحصل من أهل العلم لا يجوز أن يتعلق بما يجري هذا المجرى.

---

(١) في (ج): وإن.

(٢) وذلك لأن طبيعة من اعتنى بأصول الدين وخاصة في زمان المصنف لا بد وأن يكون متقناً لنصب الأدلة ومقارعة الخصوم بالحجج في المناظرات.

(٣) نفى أن يكون من أتقن علم أصول الدين مقلداً للفقهاء في الأحكام الفقهية، وخاصة وأن معظمهم يقول بحرمة التقليد. قال القاضي عبد الجبار في الشرعيات ص ٢٠: ((ولذلك حرمنا التقليد في الدين وأوجبنا الرجوع إلى الأدلة)).

(٤) في (أ)، و(ج): لا يرضى.

(٥) في (ب)، و(ج): مذهب القوم.

(٦) في (أ): بان ذلك.

واعلم أن الخلاف في هذه المسألة مبني على أن الإجماع منقسم [١]:

فمنه ما يكون إجماعا للكل، فيعتبر فيه قول الخواص والعوام.

ومنه ما يكون إجماعا للخاصة، فيعتبر فيه قول العلماء، والعوام يدخلون فيه أَتْبَاعًا لهم، فيعتبر إجماعهم على طريق الجملة دون التفصيل، فحينئذ يصح أن يقع الخلاف فيمن يُعد في الخاصة في هذا الباب ومن لا يعد فيهم.

وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن نشرح الكلام في أقسام الإجماع.

* *

(١) في (ب): يقسم.

[أقسام الاجماع من حيث الاعتداد بقول العوام]

والذي يجب تحصيله في هذا الباب أن ما وقع الإجماع عليه ينقسم قسمين:

أحدهما: طريقة النقل.

والثاني: طريقه الاستنباط والاستدلال.

وما طريقه النقل ينقسم قسمين:

أحدهما: نَقْلُه مشهور ظاهر للخاصة والعامة، والعلم به ضروري لجماعتهم، كما أن المذهب الذي ورد به مشهور ظاهر للكل [1].

---

(١) ذهب جماعة إلى عدم الاعتداد بقول العامي في بعض أنواع الإجماع. فذهب صدر الشريعة في التنقيح ٢/ ٩٢ إلى تقسيم الإجماع إلى إجماع لا يفيد قطعية الحكم؛ لأن سنده موجب للقطع، فلا يفيد الإجماع إلا زيادة القطع فقط؛ لأن الحكم قطعي بدونه ويكفر جاحده. والقسم الثاني: ما كان سنده ظنيا لا يفيد قطعية الحكم، ولكن الإجماع هو الذي يكسب الحكم القطعية، فهذا لا ينعقد ما بقي مخالف واحد، ومن خالف فيه لا يكفر بمخالفته.

وذهب آخرون إلى تقسيم مغاير لهذا وقالوا: يعتد بقول العوام فيما يلزمهم معرفته كوجوب الصلاة والزكاة والحج، ولا يعتد بقولهم في ما ينفرد بعلمه العلماء والحكام كأحكام المدبَّر والرهن. ونسب هذا التقسيم الباجي لعامة الفقهاء ونقله عن الباقلاني. ونقل هذا التقسيم الغزالي، واختار عدم الاعتداد بقول العوام، واختار الآمدي أنه يعتد بقول العوام مطلقاً حيث قال: اعتبر قول العامي الأقلون، وإليه ميل القاضي أبي بكر. ونسب هذا القول للباقلاني جمع من الأصوليين منهم القرافي وابن الحاجب وابن تيمية والباجي وفخر الدين الرازي وابن أمير الحاج.

والذي في الإبهاج لابن السبكي خلاف ذلك عنه أنه قال: ((الاعتبار في الإجماع بعلماء الأمة حتى لو خالف واحد من العوام ما عليه العلماء لم يكترث بخلافه))، ونقل عنه أنه قال في الكلام على الخبر المرسل: ((لا عبرة بقول العوام وفاقاً ولا خلافاً))، وذكر ابن السبكي أن سبب نسبة ما نسب إليه هو قوله: ((إذا قال قائل: فإذا أجمع عل ماء الأمة على حكم من الأحكام، فهل يطلقون القول بأن الأمة مجمعة عليه))، ثم قال: ((إذا أدرجنا العوام في حكم الإجماع فيطلق القول بإجماع الأمة وإن لم ندرجهم بإجماع الأمة أو بدر من بعض طوائف العوام خلاف فلا يطلق القول بإجماع الأمة، فإن العوام معظم الأمة)). وعبارتا القاضي الأولتان أصرح في الدلالة على أنه يقول: لا يعتد بقول

والثاني: نقله يختص بمعرفته [١] الخواص دون العوام.

فأما المذهب الذي ورد به فإن [٢] بعضه يصح أن يكون معلوماً للخاصة والعامة، وبعضه ما يعلمه الخاصة [٣].

والثاني: ينفرد بمعرفته الخاصة دون العامة، ولا يكون العلم بالمراد به ضروريا [٤].

فالقسم الأول [٥] لا يعتد بالإجماع فيه؛ لأنه معلوم من طريق النقل الظاهر للكل، وهذا كالعبادات والأحكام التي تعرف من دين رسول الله صلى الله عليه وآله ضرورة، كأعداد الصلوات المفروضة، وصوم شهر رمضان، وحج البيت، وتحريم الزنا وشرب الخمر، وما يجري مجرى ذلك؛ لأن النقل فيه ظهر على وجه يشترك الخواص والعوام فيه. فإنما يرجع في معرفة هذه الأحكام إلى وجه لو لم يقع

العوام. كما أن أقرب الناس إليه، ومن يكثر نقل أرائه لم ينسب له الاعتداد بقول العوام ومنهم إمام الحرمين حيث قال: ((ذهب القاضي إلى أن الأصولي الماهر المتصرف في الفقه خلافه معتبر))، ولم ينقل عنه أيضاً القول بالاعتداد بقول العوام الشيرازي والغزالي وابن برهان. وينظر في كل ذلك: الإبهاج ٢/ ٣٨٤، التلويح على التوضيح ٢/ ٩٢، نهاية السول مع البدخشي ٢/ ٣٠٩، التقرير والتحبير ٣/ ٨٠، المحصول ٢/ ١/ ٢٧٩، والوصول إلى الأصول ٢/ ٨٤، المستصفى ص ٢٠٩، المسودة ص ٣٣١، اللمع ص ٥١، البرهان ١/ ٦٨٥، شرح تنقيح الفصول ص ٣٤١، إرشاد الفحول ص ٨٨، بيان مختصر ابن الحاجب ص ٥١٨، أحكام الفصول ص ٤٥٩، إحكام الأحكام للآمدي ص ١/ ٢٢٦.

(١) في (أ): بمعرفه.

(٢) في (ج): بأنه.

(٣) في (أ): وهذا ينقسم أيضا قسمين: أحدهما: يَعرف ما ورد هذا النقل فيه من الحكم العوامُ كما يعرف الخواص، وإن لم يعرفوا نفس النقل.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): ولا يكون العلم بالمراد به ضروريا.

(٥) أي المنقول نقلاً مشهوراً ظاهراً للخاصة والعامة، والحكم الذي أخذ منه كذلك.

الإجماع عليها لرُجع إليه [1]، وهو وقوع العلم بكونها دينا لرسول الله صلى الله عليه وآله، فإذن لا تأثير للإجماع فيما يجري هذا المجرى، ولو حصل الاختلاف فيها بدل الإجماع لما تَغَيَّر العلم بها. ولهذا نقول: إن الرادّ لهذه الأحكام يكفر؛ لأنه ينبي عن كونه غير مصدق للرسول صلى الله عليه [وآله]، إذ لو كان مصدقا له لَتَمَسَّك باعتقاد ما يُعلم من دينه ضرورة. فقد بان لك أن هذا [2] القسم مما وقع الإجماع عليه لا اعتداد [3] فيه بالإجماع.

وأما القسم الثاني [4] فإنه يعتد بالإجماع فيه؛ لأن تأثيره فيه معلوم، وذلك أنه لولا حصول الإجماع عليه، لساغ أن يُتأول النقل الوارد فيه ويصرف عن ظاهره، كما يخص عموم القرآن وسائر النصوص، من حيث لم يعلم المراد به ضرورة [5]، وإذا حصل الإجماع على مقتضاه لم يسغ فيه هذه الطريقة [6].

وهذا كما قد علمنا أن حظر الصوم في يومي العيد لو لم يكن مجمعا عليه لأمكن أن يُتأول النهي الوارد عن ذلك، وهكذا ما يجري مجراه. فقد بان أن الإجماع قد أثر فيه وصار طريقا إلى معرفته، إذ لولا [7] الإجماع لأمكن أن يُتأول جميع ظواهر القرآن وسائر النصوص.

---

(١) اختلفوا في منكر الإجماع القطعي كإجماع الصحابة، فقال بعض المتكلمين: يكفر، وقال بعضهم: لا يكفر. ومنهم من فصَّل فقال: يكفر إذا كان الإجماع مما يشترك فيه الخاصة والعامة كأعداد الصلوات وركعاتها وحرمة الزنا. ولا يكفر إذا كان مما ينفرد به الخاصة كتوريث الجدة السدس. وذلك لأن المخالف فيه لا يكون مخالفاً لجميع الأمة، والذي يكفر مخالف جميع الأمة.

(٢) في (أ): هذه.

(٣) في (ب): الإجماع عنه. وفي (ج): لا اعتقاد. مصحفة.

(٤) وهو ما اختص بمعرفة نقله الخواص دون العوام.

(٥) سقط من (ب)، و(ج): من حيث لم يعلم المراد به ضرورة.

(٦) أي: صرفه عن ظاهره وتأويله.

(٧) في (ج): لو. مصحفة.

ثم ينقسم هذا الإجماع، فكل ما يمكن العوام أن يشاركوا الخواص في معرفته من موجبه، فإنه يعتد بإجماع العامة عليه مع الخاصة على التفصيل، ويعتبر قولهم في ذلك كما يعتبر قول الخواص، وما لا يمكن أن يشاركوا الخواص في معرفته فإنه يعتبر إجماعهم فيه على الجملة، من حيث كان المعلوم من حالهم أنهم راضون [١] بكل قول يجمع عليه علماء الأمة، وأنهم لا يخالفون في ذلك، فيكون الاعتبار بإجماعهم فيما يجري هذا المجرى على الجملة دون التفصيل [٢].

وأما القسم الثاني من القسمين الأولين وهو ما يكون طريقه الاستدلال والاستنباط، فإنه يجري أيضا مجرى ما ذكرناه، في كونه مختصا بالعلماء ودخول العوام فيه على سبيل الجملة، من حيث علم رضاهم [٣] «لما تقرر الإجماع عليه على سبيل الجملة، وإن لم يعلموا الإجماع على التفصيل» [٤].

وقد اختلف الناس فيمن يُعتبر في الإجماع ومن لا يعتبر على وجوه كثيرة:

فمنهم من يعتبر إجماع الصحابة على ما تقدم القول فيه.

ومنهم من يعتبر إجماع فقهائها وعلمائها.

ومنهم من يقول: أعتبر إجماع قول الأئمة الأربعة منهم.

ومنهم من يعتبر إجماع أهل المدينة على ما سيجيء القول فيه.

ومنهم من يعتبر إجماع علماء الأمصار.

ومنهم من يقول: أعتبر إجماع من يعرف بالفقه منهم، على ما بينا الكلام فيه.

---

(١) في (أ): راضوان. مصحفة.

(٢) هذا الكلام وما أورده الباجي في أحكام الفصول ص ٤٥٩ يدل على أن الباجي استفاد من هذا الكتاب مباشرة أو بالواسطة.

(٣) أورد أبو الحسين البصيري في المعتمد ٢/ ٤٨٠ هذا التقسيم ونسبه لقاضي القضاة.

(٤) في (ب)، و(ج): رضاهم بذلك. وسقط منهما ما بين القوسين.

ومنهم من يقول: لا أعتبر قول من ينفي القياس وخبر الواحد.

ومنهم من يَعتد [(١)] بهم.

والذي يذهب إليه شيوخنا في هذا الباب أن قول الكل من المؤمنين أو الأمة في كل زمان معتبر في الإجماع [(٢)]، إلا أن العوام يعتبر قولهم فيه على الحد الذي يصح اعتباره، فالقول الذي يُعلم أنهم يعرفونه على التفصيل، فإنه يعتبر إجماعهم فيه كما يعتبر إجماع الخاصة، والقول الذي لا يمكنهم أن يعرفوه أو يعرفوا طريقه، فإنه يعتبر إجماعهم فيه على سبيل الجملة، من حيث علم منهم أنهم راضون بما أجمع عليه علماء الأمة، وتابعون لهم فيه.

والذي يدل على صحة هذا القول: أن دليلي الإجماع من الآية والخبر إنما دل ظاهرهما على أن إجماع الكل هو الحجة من المؤمنين والأمة، فمن يخصص قول بعضهم بكونه حجة يكون قد أثبت ما لا دليل عليه.

فإن قال قائل: إنما لم نعتبر بالعوام في الإجماع من حيث علمنا أنه لا يجوز أن يكون قولهم حجة فيما لا يعلمونه، ولا سبيل لهم إلى العلم بصحته، والفصل بينه وبين غيره، كما لا يجوز أن يكون قول من لا يصدق بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم وبالشرائع حجة في هذا الباب، وإن كان من جملة الأمة، من حيث لا

---

(١) في (أ): يعقد. مصحفة.

(٢) ما ذكره المصنف موافق لما في الشرعيات ص ٢٠٧ حيث قال القاضي عبد الجبار: ((والذي نصره أبو عبد الله وحكاه عن أبي هاشم اعتبار كل المصدقين في الإجماع على اختلاف مذاهبهم)) ثم قال في ص ٢٠٨: ((أما أبو علي فإنه اعتبر في الإجماع الشهداء)) ثم جمع بين القولين بقوله: ((إن المؤمنين هم الشهداء، والطريقة واحدة)).

يعرف هذه الأحكام ولا يعلم طريق صحتها، فكما نحكم أنه لم يُرَدْ بدليل [١] الإجماع فكذلك العوام [٢].

قيل له: قد مر فيما ذكرناه ما هو جواب عن سؤالك؛ لأنا قد بينا أن ما يختص العلماء بمعرفة [٣] طريقه ويجمعون [٤] عليه ينقسم: فمنه ما يشاركهم العوام في معرفة الحكم المجمع عليه على التفصيل، وإن لم يعرفوا طريقه إلا على سبيل الجملة، وهذا كعلمهم بأن يومي العيد لا صوم فيهما، وأن الحدث ينقض الطهارة على الجملة، وأن بنت البنت [٥] في التحريم بمنزلة البنت، وأن الخالة في ذلك بمنزلة الأم، وما يجري مجرى ذلك، فإذا كان هذا القبيل من الشرعيات قد عرفوه على التفصيل، صح الاعتبار بإجماعهم عليه [٦] على التفصيل.

ومنه ما لا يعرفونه كحكم من يتزوج المرأة وهي في العدة [٧]، أو يطأ في

---

(١) في (أ): دليل.

(٢) أي: لم يقصد من لا يصدق بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم.بدليل الإجماع الذي هو الآية والحديث السابق ذكرهما، فكذلك العوام لم يقصدوا.

(٣) في (أ): بمعرفته.

(٤) في (ج): ويجمعوا.

(٥) في (أ): ابنة إلا بنت في التحريم بمنزلة الابته.مهملة.وفي (ب): ابنة...

(٦) سقط من (ب)، و(ج): عليه.

(٧) عند الشافعية على ما في المهذب ٢/ ١٥٢ قولان: في القديم تحرم عليه على التأبيد، وفي الجديد لا تحرم عليه على التأبيد، فإذا انقضت عدتها من الأول جاز له أن يتزوجها لأنه وطء شبهة.أما بطلان النكاح فمجمع عليه كما في المغني ٧/ ٤٨٠، ونقل تحريمها على التأبيد على الواطئ في العدة ابن قدامة عن مالك وقديم الشافعي، وهو رواية عن أحمد.والراجح عند الحنابلة أن له أن يتزوجها بعد انقضاء العدتين إن كان طلاقها بائناً أو متوفى زوجها، وإن كان طلاقها رجعياً فلزوجها الأول مراجعتها في عدتها.

الحج [1]، أو يلحقه السهو في الصلاة [2]، وما يجري مجرى ذلك، إلا أن المعلوم من حالهم أنهم راضون - بما يجري هذا المجرى - بقول العلماء على الجملة، فيجب أن يكون إجماعهم معتبرا فيه على سبيل الجملة، وإذا علم رضاهم في ذلك بقول علمائهم، جاز أن [3] يوصفوا بأنهم مجمعون معهم على ذلك القول، كما أن الأعيان من المقاتِلة وأصحاب الجيوش إذا اتفقوا فيما يتصل بالحرب على أمر من الأمور، جاز أن توصف جماعة العسكر بأنهم متفقون عليه، من حيث علم من الأتباع منهم الرضا بما يدبره أعيانهم وكبارهم، وأهل الرأي والتدبير منهم، وهذا يُسقط قول السائل: إن العوام لا يجوز أن يكون قولهم حجة فيما لا يعرفونه على التفصيل؛ لأنه إذا ثبت بما بيناه أن رضاهم به على الجملة يوجب إجماعهم عليه مع الخاصة، وأن الوصف بذلك يلحقهم، وثبت أن الحجة تتعلق بإجماع المجمعين، ثبت أن قولهم يصح أن يعتبر به فيما هو حجة من الإجماع.

وأما ما ذكره السائل من تشبيه العوام بمن لا يصدق بالرسول صلى الله عليه

---

(١) الوطء في الحج له صور كثيرة جداً، فهل يكون قبل الوقوف بعرفة أو بعده، وإن كان بعده هل هو قبل رمي الجمرة أو بعده، وإن كان بعده هل هو قبل طواف الإفاضة أو لا. ثم للواطئ والموطوءة أحوال من حيث العمد والنسيان والإكراه أو المطاوعة والعلم أو الجهل، ثم للوطء أحكام من حيث صحة الحج وفساده، ومن حيث لزوم الدم ونوع الدم الواجب، وانظر في كل ذلك المغني لابن قدامة ٣/ ٤٨٥، والمهذب للشيرازي ١/ ٢٢٢.

(٢) للسهو في الصلاة أحكام كثيرة جداً من حيث أن السهو في فريضة أو نافلة، ومن حيث تذكره له في الصلاة أو بعدها، وإن كان بعدها هل يوجد فاصل طويل أو لا، وكذلك هل الساهي متيقن أو شاك، والسهو إما أن يكون عن زيادة أو نقصان، وكل واحد منهما إما أن يكون في قول أو فعل، والأقوال والأفعال قد تكون من أركان الصلاة أو واجباتها أو سننها، ثم قد يجتمع سهوان، ثم لسهو الإمام أحكام غير سهو المأموم، وفي كل هذه الفروع خلاف للفقهاء، انظر في ذلك المهذب للشيرازي ١/ ٩٨، والمغني ٢/ ١٤ — ٤٤.

(٣) في (ج): بأن.

وآله في أنه لا يعتد بقوله في الإجماع فإنه بعيد؛ لأن العلة في ذلك أنه لا يعرف الحكم الشرعي لا على جملة ولا على تفصيل، ولا يرضى به على وجه من الوجوه. هذه الطريقة التي ذهب إليها شيوخنا، ونصرها شيخنا أبو عبد الله.

ومن شيوخنا من ذهب آخرا إلى أن العوام لا يعتبر إجماعهم فيما لا يمكنهم معرفته من الأحكام، وإنما يعتبر فيما يجري هذا المجرى إجماع الخاصة فقط.

واحتج في ذلك بأن العوام وإن كان المعلوم من حالهم أنهم راضون بالقول الذي يتفق عليه العلماء، فإن ذلك لا يكون اتفاقا منهم على ذلك القول بعينه؛ لأن المعلوم منهم أنهم إنما لا يخالفون فيه من حيث اعتقدوا أن الواجب عليهم في الدين اتباع علمائهم، سواء اختلفوا أو اتفقوا، فرضاهم به يتبع هذا الاعتقاد دون طريقة الإجماع.

يبين صحة هذا أن ما اختلفت العلماء فيه فإنهم يرون اتباعهم فيه على الحد الذي يرون اتباعهم فيما اتفقوا عليه، وهذا يبين أن اتباعهم لهم ورضاهم بقولهم ليس يتبع طريقة الإجماع ويمنع من اعتبارهم مع الخاصة فيما أجمعوا عليه على طريق التفصيل والجملة. وهذا يمكن أن يجاب عنه بأن ما ذكره لا يخرجهم من أن يكونوا راضين بالقول الذي وقع إجماع الخاصة عليه. وقد قلنا: إن إجماعهم فيما يجري هذا المجرى ليس بإجماع على طريق التفصيل، فلا يلزم أن يكون حكمه حكم التفصيل. وإذا حصل منهم الرضا على سبيل الجملة لأي وجه حصل، صح كونهم داخلين معهم في الإجماع. على أن قوله: إنهم يتبعون العلماء فيما يختلفون فيه على الحد الذي يتبعونهم فيما أجمعوا عليه فليس بمستمر [1]؛ لأن المعلوم من حال العوام أنهم يفصلون بين الأمرين؛ لأن المختلف فيه إنما يتبع كل طائفة منها العالم الذي يختار،

---

(١) في (ج): فليس بمستحيل.

والرجوع إليه دون غيره، ولا يعتقد فيمن يتبع غيره من العلماء البراءة ووجوب قطع العصمة [١]، وليس هكذا اعتقادهم فيما أجمع العلماء عليه؛ لأنهم يعتقدون البراءة ممن يخرج من إجماعهم على الجملة، فقد فصلوا بين طريقة الإجماع وطريقة الاختلاف.

واحتج أيضا بأن الإجماع إنما ثبت كونه حجة من حيث كان مأخوذا [٢] عن دليل؛ لأنه لو وقع على سبيل التبخيت لم يعتد به، فالعوام [٣] إذا لم يعرفوا الدليل لم يعتد بإجماعهم.

وهذا أيضا يمكن أن يجاب عنه بأن ما ذكره إنما يقدح في الإجماع الذي يتناول المجمع عليه من طريق التفصيل دون الجملة. ولا يبعد أن يقال: إن الدليل الذي علموا به وجوب اتباع العلماء على الجملة يقتضي أن يكون دخولهم معهم فيما اتفقوا عليه من طريق الدليل [٤] على الجملة لا التبخيت [٥].

واحتُج أيضا بأنهم لو اعتُبِرُوا في ذلك لوجب أن لا ينعقد الإجماع لو خالفوا

---

(١) البراءة، يعني: التبري. ووجوب قطع العصمة يعني: إباحة الدم.

(٢) في (ج): ما مأخوذا. زيادة سهو.

(٣) في (أ)، و(ج): والعوام.

(٤) في (ب): طريق الاجتهاد.

(٥) في (أ): وهذا أيضاً يمكن أن يجاب عنه بأنهم إذا علموا - أن ما وقع الرضا به منهم بما أجمع عليه علماؤهم لا يجوز الخلاف فيه من بعد - علموا على الجملة أن ما أجمعوا عليه مستند إلى دليل؛ لأن المتفق عليه تبخيتا يجوز أن يخالفوا فيه.
وقد علمنا أيضا أنهم يعلمون على الجملة أن الواجب عليهم فيما يحتاجون إلى معرفة حكمه من الحوادث الرجوع إلى العلماء، فإذا علموا هذا علموا أن ما يفتونهم به صادر عن دليل، ولولا ذلك لما كان يكلفون الرجوع إليهم، فكذلك يعلمون أن ما أجمع العلماء عليه صادر عن دليل، ولولا ذلك لما حرم خلافهم.

جماعة العلماء فيما أجمعوا عليه، وقد علمنا أن الأمر بخلاف ذلك؛ لأن قوما من العوام لو خالفوا جماعة الأمة فيما أجمعوا عليه لوجب قتالهم. وهذا أيضا يمكن أن يجاب عنه بأنّا قد علمنا أن ((خلافهم لجماعة العلماء لا يقع لتمسكهم بجملة الشريعة [1]. وهذا كما نقول إنا قد علمنا أن)) [2] أهل العصر الثاني لا يجمعون على خلاف ما أجمع عليه أهل العصر الأول.

فما ذكره إنما يمكن أن يقال تقديرا، ومن يخالفه يقول: إن هذا التقدير لو صح لما انعقد الإجماع.

وقوله: إن فريقا من العوام لو خالفوا علماء الأمة، لوجب أن يحاربوا، فإنه لا يلزم؛ لأن هذا إنما وجب لتقدم الإجماع من الخواص والعوام على أن من يفعل ذلك لا [3] يُقَارَّ عليه، فكان هذا الفريق قد خالف الإجماع المتقدم، فلهذا لم يعتد بقوله.

وأقوى [4] ما ينصر به هذا المذهب أن يقال: إنّا قد عرفنا أن دخول العوام في القول الذي أجمع عليه العلماء، إنما هو دخول من لزمته الحجة في القول به، وأنهم لو خالفوا فيه لأثموا وخرجوا عن الدين.

وهذا يوجب أن يكون انعقاد الإجماع قد سبق قولهم، وأن الحجة تعلقت به، ويمنع من [5] أن يكون لقولهم تأثير في انعقاد الإجماع ولزوم الحجة.

---

(١) قول المصنف: ((إن خلافهم لجماعة العلماء لا يقع لتمسكهم بجملة الشريعة))، ثم محاولته إلزام الخصم بقول خصمه: ((إنه لا يجمع أهل العصر الثاني على خلاف ما أجمع عليه أهل العصر الأول))، مستغرب من مثله لأنه قريب من المكابرة.

(٢) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٣) في (ب): فلا.

(٤) في (ج): وأقول. مصحفة.

(٥) سقط من (أ): من.

يبين صحة هذا أنهم إذا كان يلزمهم الدخول فيه، فقد ثبت كونه حجة قبل دخولهم، والقول بأنهم معتبَرون في الإجماع يقتضي أن لا يتم كونه حجة إلا بدخولهم، وهذا يتناقض [١]، ولو كان لقولهم تأثير في انعقاد الإجماع لكان سبيلهم سبيل بعض العلماء، في أنه متى لم يدخل مع الباقين فيما اتفقوا عليه لم ينعقد الإجماع. ولا يلزمه الدخول معهم، من حيث اتفقوا عليه. وليس هكذا سبيل العوام مع جماعة العلماء على ما بيناه، فسبيلهم في هذا الباب سبيل أهل العصر الثاني، أنهم إذا وافقوا أهل العصر الأول فيما أجمعوا عليه، لا يمكن أن يقال: إن لهم تأثيرا في انعقاد الإجماع الأول بهم، من حيث [٢] لزمهم متابعتهم. ولنا نظر في هذه المسألة.

((ويمكن أن يجاب عن هذا الوجه بأن اتفاق العلماء على القول إذا كان لا ينفك من رضا العوام به أمكن أن يقال: إنه إنما صار حجة بانضمام رضاهم به إليه، وقول من يقول إن دخول العوام في الرضا به دخول من لزمته الحجة، وأنهم لو لم يدخلوا فيه لوجب حملهم عليه، فإنه ضرب من التقدير؛ لأنه أمر غير حاصل.

ويمكن أن يقال في التقدير: إن الدخول فيه إنما كان يلزمهم، لا لأن الإجماع انعقد دونهم وصار حجة بقول غيرهم، ولكن لأن فرضهم الرجوع إلى بعض العلماء، فرجوعهم إليهم فيما اتفقوا عليه كرجوعهم إلى واحد منهم إذا كانوا مختلفين، وكما لا يدل ذلك على أن قول ذلك الواحد حجة، فكذلك قول جماعتهم لو لم ينضم إليهم العوام)) [٣].

* *

(١) في (أ): تناقض.

(٢) سقط من (ج): حيث.

(٣) سقط من (أ): ما بين القوسين.

مسألة[1]

[الخلاف في الإجماع هل ينعقد مع مخالفة الواحد أو الاثنين أو لا]

اختلف أهل العلم في الإجماع [2]، هل ينعقد مع مخالفة الواحد أو الاثنين أو لا ينعقد؟

فذهب بعضهم إلى أنه ينعقد، وإن خالف فيه واحد أو اثنان، وهو قول كثير من شيوخ المتكلمين من معتزلة بغداد [3] ونفر من الفقهاء [4].

---

(١) ينظر كل ما يتعلق بالمسألة: جوهرة الأصول وتذكرة الفحول للرصاص / ٣٧٠، صفوة الاختيار في أصول الفقه - (١ / ٢٤٧)، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول للمهدي / ٦٠٧، الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية - (١ / ١٨٥)، إجابة السائل شرح بغية الآمل (أصول فقه) - (١ / ١٠٢)،المعتمد ٢/ ٤٨٦، وروضة الناظر ص ١٤٣، الإبهاج ٢/ ٣٨٣، المسودة ص ٣٢٩، إرشاد الفحول ص ٨٩، والوصول إلى الأصول ٢/ ٩٤، إحكام الأحكام للآمدي ١/ ٢٣٥، والأحكام لابن حزم ٤/ ١٩١، إحكام الفصول للباجي ص ٤٦١، نهاية السول مع البدخشي ٢/ ٣٠٩، المحصول ٢/ ١/ ٢٥٧، التمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٢٦٠، شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٦، المستصفى ص ٢١٤، البرهان ص ٧٢١، التقرير والتحبير ٣/ ٩٣، تيسير التحرير ٣/ ٣٦، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٢٤٥، أصول السرخسي ١/ ٣١٦، الشرعيات لعبد الجبار ص ٢٠٩، بيان مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ١/ ٥٥٤، المنخول ص ٣١١.

(٢) سقط من (ج): في الإجماع.

(٣) من أشهر المعتزلة البغداديين جعفر بن مبشر المتوفى سنة ٢٣٤هـ، وجعفر بن حرب المتوفى سنة ٢٣٦هـ، وثمامة بن الأشرس المتوفى سنة ٢١٣هـ، وابن أبي داوود المتوفى سنة ٢٤٠هـ، والأسكافي المتوفى سنة ٢٤٠هـ، والكعبي المتوفى سنة ٣٩١هـ، والذي اشتهر نسبة هذا القول له منهم أبو الحسين الخياط المتوفى سنة ٣٠٠هـ، كما هو في المعتمد، والإبهاج، وإرشاد الفحول، والوصول إلى الأصول، والمسودة، والأحكام للآمدي، ونهاية السول، والمحصول، والتمهيد لأبي الخطاب، وغيرها.

(٤) قال به من الفقهاء: ابن جرير الطبري، وأبو بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي، وهو رواية عن أحمد، وقال به ابن خويز منداد المالكي على ما في أحكام الفصول، وأبو خازم عبد العزيز بن عبد

ومنهم من يقول: إنه لا يكون إجماعًا، ولكن يكون حجة لا يجوز مخالفتها [١].

وعند أكثر الفقهاء أن خلاف الواحد والاثنين يكون خلافا معتدا به، وإن الإجماع لا ينعقد من دون ذلك، وهو قول شيخينا أبي علي وأبي هاشم [٢]، وإليه ذهب شيخنا أبو عبد الله رحمهم الله [٣].

الحميد القاضي الحنفي على ما في الأحكام لابن حزم، ونقله الشوكاني عن والد إمام الحرمين، وعن الغزالي، ونقله عن الغزالي مخالف لما في المستصفى، واضطرب المنقول عن ابن جرير، فنسب له إمام الحرمين والغزالي القول بعدم الاعتداد بمخالفة الواحد والاثنين ويعتد بخلاف الثلاثة. ونقل في التقرير والتحبير أن القاضي الباقلاني قال: الذي صح عن ابن جرير أنه إذا بلغ الأقل عدد التواتر لم يعتد بالإجماع وإلا اعتد به. ونقل عن سليم الرازي عن ابن جرير أنه لا يعتد بخلاف الثلاثة ويعتد بخلاف الأكثر من ثلاثة، ونقل عنه ابن برهان في الوصول إلى الأصول أنه قال: لا يعتد بخلاف الواحد ويعتد بخلاف غيره. ونقل الشوكاني أن الأستاذ أبا إسحاق نسب الشذوذ لابن جرير بقوله في هذه المسألة.

واضطرب النقل عن أبي بكر الرازي أيضاً. فنسب له الأكثرون أنه لا يعتد بخلاف الواحد والاثنين ويعتد بخلاف الثلاثة. ونقل عنه الحنفية أنه يقول بعدم الاعتداد بخلاف من لم يسوغوا له الاجتهاد، وأنكروه عليه كمخالفة ابن عباس في قوله: ((لا ربا إلا في النسيئة))، ويعتد بخلافه إن سوغوا له الاجتهاد كخلاف ابن عباس في العول. وارتضى هذا السرخسي أيضاً، وأبو عبد الله الجرجاني الحنفيان على ما في المسودة والأحكام للآمدي.

ونقل أبو الحسين في المعتمد عن الكرخي أنه قال: إذا ظهر الإجماع في العصر- وروي عن واحد بالآحاد خلافه لم يقدح في الإجماع كقول أبي طلحة: ((أكل البرد لا يفطر الصائم)).

ونقل القرافي في شرح التنقيح عن ابن الأخشيد المعتزلي أنه قال: لا يضر مخالفة الواحد والاثنين في أصول الدين وما يتعلق بالتأثيم والتضليل بخلاف مسائل الفروع؛ لأن أصول الديانات مدركها عقلي نظري، وقد تعرض له الشبهات فلا يقدح في الحق الواقع للجمهور.

(١) نقله الآمدي والشوكاني وغيرهما ولم ينسبوه لقوم بأعيانهم، وهو اختيار ابن الحاجب حيث قال: ((الظاهر أنه حجة)) على ما في بيان المختصر للأصفهاني ١/ ٥٥٤.

(٢) في (أ): وهو شيخنا أبو علي وأبو هاشم.

(٣) سقط من (أ): رحمهم الله.

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه [١]:

[الأول]: منها: أن اسم الإجماع يتناول ما اتفق عليه الأكثر من الأمة أو المؤمنين [٢]، وإن خالفهم واحد أو اثنان، ولا يمتنع هذا الوصف، كما يمتنع وصف البقرة بأنها سوداء، وإن كان فيها بياض يسير، وكما لا يمتنع أن يقول القائل: أكلت الرمانة، وإن كان قد تناثر منها حبات لم يأكلها، وهذا يقتضي أن يكون دليل الإجماع متناولا لما اتفق أكثر الأمة عليه، وإن خالفهم واحد واثنان.

و **[الثاني]: منها**: أن النبي صلى الله عليه وآله قال: ((عليكم بالسواد الأعظم)) [٣]، وهذا أمر بمتابعة الأكثر دون اعتبار اتفاق الكل؛ لأن هذا الاسم يتناول الأكثر من الناس.

و **[الثالث]: منها**: أنه لا يمتنع أن يُعبِّر [٤] عن أكثر الأمة باسم الأمة، كما يُعبر عن شهرين وبعض الثالث باسم الأشهر، بدلالة قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ

---

(١) هذه الأدلة أوردها أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٤٨٦ – ٤٨٨، وأجاب عنها بما يقرب من لفظه وترتيبه، وقد بحث المسألة القاضي في الشرعيات ص ٢٠٩ – ٢١٢ بصورة مختصرة.

(٢) في (أ): والمؤمنين.

(٣) رواه ابن ماجة في سننه ٢/ ١٣٠٣ برقم (٣٩٥٠) عن أنس بلفظ: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقولك "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم". وإسناده ضعيف لوجود أبي خلف الأعمى فيه، قال عنه ابن حبان في المجروحين ١/ ٢٦٧: ((منكر الحديث على قلته)). ورواه ابن أبي عاصم في كتاب السنة ١/ ٤١ عن أنس في باب ما ذكر عنه صلى الله عليه وآله وسلم في أمره بلزوم الجماعة. ورواه ابن حزم في الأحكام ٢/ ١٩٢ عن ابن عمر، وقال: فيه المسيب بن واضح، وهو منكر الحديث لا يحتج به. ورواه الحاكم في المستدرك ١/ ١١٤ عن عبد الله بن عمر من طرق لا تخلو من مقال، وقال: لا بد وأن يكون لهذا الحديث أصل بأحد هذه الأسانيد. انظر تخريج أحاديث اللمع للغماري ص ٢٦٨، وتحفة الطالب لابن كثير ص ١٤٩، والابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ١٨٢.

(٤) في (أ): يصبر. مصحفة.

مَّعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]، وذلك عبارة عن شهرين وعشر.

و [الرابع]: منها: أن الصحابة كانت تنكر على الواحد إذا خالف جماعتها، كإنكارها على ابن عباس [١] القول بالمتعة [٢]، وأن لا ربا في النسيئة [٣].

و [الخامس]: منها: أن كون [٤] الإجماع حجة في كل زمان يقتضي أن يصح انعقاده مع مخالفة بعض من يخالف فيه، حتى يكون حجة على من خالف. ولو لم ينعقد إلا بإجماع الكل، لكان كونه حجة مقصورا على أهل العصر الثاني فقط، ولا

---

(١) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وحبر الامة وترجمان القرآن.دعا له الرسول بالفقه في الدين، وهو أحد المكثرين في الرواية.توفي بالطائف سنة ٦٨هـ، له ترجمة في الإصابة ٢/ ٣٣٠، والاستيعاب ٢/ ٣٥٠، وشذرات الذهب ١/ ٧٥، وطبقات المفسرين للداودي ١/ ٢٣٢، وتهذيب الأسماء واللغات للنووي ١/ ٢٧٤.

(٢) روى مسلم في صحيحه في باب نكاح المتعة ((أن علياً سمع ابن عباس يلين في متعة النساء فقال: مهلاً يا ابن عباس، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عنها يوم خيبر وعن لحوم الحمر الإنسية))، النووي على مسلم ٩/ ١٩٠.وأخرج مسلم عن ابن الزبير في باب نكاح المتعة أنه قام بمكة فقال: إن ناساً أعمى الله قلوبهم كما أعمى أبصارهم يفتون بالمتعة.وفي مجمع الزوائد للهيثمي ٤/ ٢٦٥ عن سالم بن عبد الله قال((: أُتي ابن عمر فقال له: إن ابن عباس يأمر بنكاح المعة، فقال: معاذ الله، ما أظن ابن عباس يفعل هذا، فقال: بلى.قال: وهل كان ابن عباس على عهد رسول الله إلا غلاماً صغيراً، ثم قال ابن عمر: نهانا عنها رسول الله وما كنا مسافحين)).وإسناده قوي، ينظر في ذلك الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج للغماري ص ٢٠٢.

(٣) أخرج الحاكم في المستدرك ٢/ ١٩ أن أبا أسيد الصاعدي لقي ابن عباس وأغلظ له في القول فيما كان يفتي به من لا ربا إلا في النسيئة.فقال ابن عباس: ((هذا شيء كنت أقوله ولم أسمع فيه بشيء))، قال الحاكم: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.ونقل ابن حجر في فتح الباري ٤/ ٣٨١ في باب بيع لادينار بالدينار نسأً.وفيه إنكار أبي سعيد الخدري على ابن عباس قوله.فقال ابن عباس: ((استغفر الله وأتوب إليه))، فكان ينهى عنه أشد النهي.وروى مسلم في صحيحه حديث أبي نضرة، وفيه إنكار أبي سعيد الخدري على ابن عباس قوله.انظر النووي على مسلم ١١/ ٢٣.

(٤) في (أ): أن يكون.

يكون حجة في زمانه، من حيث لا يكون هناك من يكون حجة عليه.

و [السادس]: منها: أن المعلوم من حال المجمعين في كل زمان ترك الاعتداد بقول [(١)] من يخالف جماعتهم، ونسبتهم إياه إلى الشذوذ [(٢)]، ولذلك لم يعتد بقول أبي طلحة [(٣)] في أن أكل البرد لا يفطر الصائم [(٤)]، وبقول أبي موسى [(٥)] في أن النوم لا ينقض الطهارة [(٦)].

---

(١) في (أ): بقوله.

(٢) في (ب)، و(ج): في الشذوذ.

(٣) أبو طَلْحَة (٣٦ ق هـ - ٤٣٤ هـ) هو زيد بن سَهْل بن الأسود بن حزام البخاري الأنصَاري. صحابي من الشجعان الرماة المعدودين في الجاهلية والإسلام. ولد في المدينة. ولما ظهر الإسلام كان من كبار أنصاره. فشهد العقبة وبدراً وأحداً والخندق وسائر المشاهد روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أحاديث. روى عنه ربيبه أنس بن مَالِك، وعبد الله بن عباس، وابنه عبد الله وغيرهم. وتوفي في المدينة. انظر: تهذيب ابن عساكر ٦/ ٤/، وصفة الصفوة ١/ ١٩٠، والاستيعاب ٢/ ٥٥٣ والأعلام ٣/ ٩٧. وطبقات ابن سعد ٣/ ٦٤، الإصابة ٤/ ٥٥، أسد الغابة ٢/ ٢٨٩، الأعلام ٣/ ٨٥.

(٤) انظر المحلى لابن حزم الظاهري ٦/ ١٧٧، وقال النووي: وحكاه أصحابنا عن الحسن بن صالح وبعض أصحاب مالك أنه لا يفطر بذلك قال: وحكوا عن أبي طلحة أنه كان يتناول البرد وهو صائم ويبتلعه ويقول: "ليس بطعام ولا شراب" انظر شرح المهذب "٦/ ٣٤٠". ونقل أكل البرد عن أبي طلحة في الصوم من الأصوليين أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٤٨٩، والآمدي في أحكام الأحكام ١/ ٢٣٦، والباجي في أحكام الفصول ص ٤٦٢، والغزالي في المستصفى ص ٢١٣.

(٥) هو عبد الله بن قيس، أبو موسى الأشعري، ولد سنة إحدى وعشرين قبل الهجرة في زبيد باليمن، ولي لعمر وعثمان على البصرة ولعلي على الكوفة، أصر الخوارج أن يكون حكماً لعلي في التحكيم، وخلع الامام عليا من الخلافة. له في الصحيحين ٣٥٥ حديثاً. توفي سنة ٤٤هـ، له ترجمة في أسد الغابة ٣/ ٢٣٥، الإصابة ٤/ ٢١١، الأعلام ٢/ ٥٧٣.

(٦) روى البغوي في شرح السنة ١/ ٣٣٩ عن أبي موسى الأشعري والأعرج القول بأن النوم لا يوجب الوضوء بحال، ونسبه النووي في شرح مسلم ٤/ ٧٣ إلى أبي موسى الأشعري، وسعيد بن المسيب، وأبي مجلز، وحميد الأعرج، وشعبة، وتابعه العيني في عمدة القارئ ١/ ٨٦٤، والشوكاني في نيل الأوطار ١/ ٢٢٥، وزاد الشوكاني نسبته للشيعة الإمامية، ونسبه ابن حزم للأوزاعي، وابن عمر، ومكحول، وعبيدة السلماني. ويوجد في المسألة ثمانية مذاهب، انظرها في شرح النووي لمسلم ٤/ ٧٣.

والذي يدل على صحة المذهب الثاني: أن دليلي الإجماع إنما دلا [١] على كون إجماع المؤمنين وإجماع الأمة حجة، وحقيقة اللفظتين [٢] تقتضي استغراق الكل من المؤمنين والأمة، فإذا خرج واحد أو اثنان من جملة الكل لم يتناول الباقين حقيقة الاسم، وهذا يقتضي أن لا يكون اتفاقهم مع مخالفة من خالفهم حجة، فقد بان بهذه الجملة أن الإجماع لا ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين.

فإن قال [٣] قائل: إذا جاز أن يقول القائل: جاءني بنو تميم إذا جاء أكثرهم، أو جمع الأميرُ الفقهاء إذا استخصر أكثرهم، فَلِمَ لا يجوز أن يوصف ما اتفق عليه أكثر الأمة أو أكثر المؤمنين بأنه إجماع الأمة وسبيل المؤمنين، فتكون الآية والخبر متناولين لما اتفق عليه الأكثر من الأمة أو المؤمنين؟!

قيل له: قول القائل: جاءني بنو تميم وهو يريد أكثرهم دون جميعهم، أو جمع الأمير الفقهاء وهو يريد [٤] بعضهم دون جميعهم، مجاز أو ليس بحقيقة، وإنما يسوغ إطلاق ما يجري هذا المجرى من أحدنا لأنه يعرف قصده بالكلام، ويكون هناك دليل من شاهد الحال، ((ويصح أن يُضطَر السامعون إلى مراده من حيث كان مشاهَدا، فيعلمون أنه إنما قصد بكلامه ما اقتضاه شاهد الحال)) [٥]، فأما من لا يشاهَد ولا يُعلم قصدُه ضرورة، ولا سبيل إلى معرفة مراده إلا مجرد خطابه، فإنما يُعرف مراده بخطابه بأن يحمل ما يرد من خطابه على ما تقتضيه حقيقتُه، فإذا كان

---

(١) في (أ): دل.

(٢) في (ج): اللفظين.

(٣) سقط من (ج): قال.

(٤) في (ج): ويقصد.

(٥) سقط من (ب): ما بين القوسين.

المخاطب [١] قد دلت الدلالة على حكمته، وخاطب بما تقتضي حقيقتُه استغراقَ الجنس، ولم تقم دلالة التخصيص، وجب القطع على أنه أراد به الكل دون الأكثر، ((لأن تجويز خلافه يؤدي إلى التلبيس، وإلى أن لا يُفهم بخطابه شيء، تعالى الله عن ذلك)) [٢]!!

وقد بينا في باب العموم أن لفظة المؤمنين وما يجري مجراها من ألفاظ العموم تقتضي استغراق الجنس حقيقة، وهذا يمنع من كون ما خالف فيه بعض المؤمنين وبعض الأمة داخلا تحت دليلي الإجماع من الآية والخبر.

فإن قال: إذا كان إجماع المجمعين على الحكم يقتضي اعتقادهم له، والواحد والاثنان لا يمكن أن يعرف اعتقادهما، من حيث لا يمكن القطع على باطنها [٣] فيما يظهرانه ويخبران به. والأكثر يمكن أن يعرف بواطنهم إذا أخبروا عن أنفسهم باعتقاد ما يعتقدونه. ويجب أن يكون الاعتبار بالأكثر، وأن لا يؤثر فيه خلاف الواحد والاثنين؟

قيل له: هذا غلط؛ لأن التعبد في كون الإجماع حجة إنما ورد بما يمكن الوصول إليه ويصح العلم به [٤]، فما يظهر من المجمعين من قول أو فعل وجب كونه حجة.

فأما الاعتقاد فما [٥] يعرف منه فإنه يكون جاريا مجرى القول والفعل في هذا الباب، وما لا يمكن أن يعرف فالتعبد به في باب الحجة زائل.

---

(١) في (ب): كانت المخاطبة.

(٢) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٣) في (أ): باطنهم.

(٤) وذلك لأنه لم يُعهد من المشرع أنه ينيط الأحكام الشرعية بأمور باطنية، بل المعهود أنه ينيط الأحكام بأمور ظاهرة، والاعتقاد أمر باطني يصعب الإطلاع عليه.

(٥) في (ب)، و(ج): فيما.

يبين صحة هذا أن الدليل الدال على كون الإجماع حجة يقتضي تعلق الحجة بما يمكن معرفته من الإجماع دون ما لا يمكن، وليس في ظاهر الدليل اعتبار الباطن. ألا ترى أن جمعا من الناس إذا اتفقوا على شيء من الأشياء قولا أو فعلا، لجاز وصفهم بأنهم مجمعون عليه وإن لم تعرف بواطنهم، فثبت أن دليل الإجماع لا يقتضي اعتبار البواطن والاعتقادات التي لا سبيل إلى العلم بها.

وأيضا فإن اعتبار الباطن في باب الإجماع في كل الأحوال إنما يصح على ما نقوله من أن حجة الإجماع تتعلق [1] بالكل؛ لأن دليل السمع الدال على نفي الخطأ عن المجمعين إنما أفاد إجماع الكل على ما بيناه، فمتى أجمع الكل على قول أو فعل، وجب القطع على أنهم إنما اتفقوا عليه وقالوا به عن علم، إذ لو أظهروا [2] ذلك لا من طريق العلم لكانوا متفقين على الخطأ، أو فيهم من [3] هو مخطئ، فلا يكون اتفاقهم صوابا [4]، ولا يكونوا متفقين على الصواب.

فإن قال: فما [5] قولكم في المسألة إذا قال فيها أكثر الأمة بقول، وخالفهم واحد أو اثنان فقالا فيها بقول آخر، والحق في واحد منهما؟!

فإن قلتم: إن الحق هو قول الأكثر منهم [6]، فقد أثبتم الإجماع مع مخالفة الواحد والاثنين!!

---

(١) في (أ): أن الإجماع يتعلق.

(٢) في (أ): أظهر.

(٣) في (ج): ومنهم من...

(٤) سقط من (ب)، و(ج): فلا يكون اتفاقهم صوابا.

(٥) في (أ): ما.

(٦) في (أ): منه.

وإن قلتم: إن الحق هو القول الآخر [١]، لم يصح ذلك؛ لأنه لا يجوز وصفه بأنه سبيل المؤمنين، مع أن أكثر المؤمنين قد قالوا بخلافه!!

وإن قلتم: إن واحداً [٢] منهما لا يُقطع على كونه حقا لم يصح ذلك؛ لأن السؤال مبني على أن الحق لا يخرج عنهما!!

قيل له: الصحيح في هذه المسألة أن واحدا منهما لا يُقطع على كونه حقا بعينه، وإن جُوِّز كل واحد منهما حقا، ويقطع [٣] على كون واحد منهما لا بعينه حقا. وإنما قلنا ذلك لأن الحجة إذا كانت تتناول ما يكون سبيلا للمؤمنين، أو يكون إجماعا من كل الأمة، وبمخالفة [٤] الواحد أو الاثنين قد خرج [٥] قول الأكثر عن كونه سبيلا لكل المؤمنين ولكل الأمة، لم يصح القطع على كونه حقا بعينه؛ لأن القول الآخر إذا خرج عن كونه سبيلا للمؤمنين لمخالفة [٦] الأكثر فيه، وجب أن يخرج هذا أيضا [٧] عن كونه سبيلا لهم بمخالفة [٨] من خالف فيه من الواحد والاثنين وإن قل العدد؛ لأنا قد بينا أن حقيقة العموم تفيد استغراق الجنس، فلا فصل بين خروج الكثير والقليل عن الجملة، في انتفاء حقيقة اسم المؤمنين أو اسم الأمة عنه.

فأما قول السائل: إنه لا يمكن أن يقال في كل واحد منهما: إنه ليس بحق؛ لأن

(١) في (ب): قول الآخر. وفي (ج): هو فول الواحد والاثنين.

(٢) في (ب): قلتم: واحدا. وفي (ج): قلتم: واحد.

(٣) في (ب)، و(ج): وقطع.

(٤) في (ب)، و(ج): ومخالفة.

(٥) في (ب): يخرج.

(٦) في (أ): بمخالفة.

(٧) أي: يخرج عن كونه سبيلاً للمؤمنين.

(٨) سقط من (ج): عن كونه سبيلا لهم بمخالفة.

السؤال مبني على أن الحق لا يخرج عنهما. فإن ذلك إنما يوجب أن لا يحكم في كل واحد منهما ((بأنه ليس بحق، فأما إذا لم يُعين الحق في واحد منهما، وجوّزنا في كل واحد منهما)) [١] أن يكون حقا، وقطعنا على أن أحدهما لا بعينه حق، وأوجبنا في تعيين الحق منهما الرجوع إلى دليل سوى الإجماع، فما أجبنا به سديد [٢]، والسؤال ساقط.

وأما ما حكيناه من قول من يذهب إلى أن الواحد والاثنين إذا خالفا لم يكن القول إجماعا، ولكنه يكون حجة، فالذي يدل على فساده أن إثبات ذلك حجةً يحتاج إلى دليل، فإذا كان دليل الإجماع لا يتناوله، وليس هناك دليل آخر شرعي يقتضي كونه حجة، فسبيله يجب أن يكون سبيل سائر الأقوال التي يختلف فيها [٣].

والجواب عن أول ما احتج به القائلون بالمذهب الأول ما بيناه من أن حقيقته [٤] وصف القول أو الفعل بأنه إجماع المؤمنين أو إجماع الأمة، يفيد اتفاق الكل عليه على وجه لا يخرج عنه أحد منهم، وأن استعمال هذين الاسمين فيما خرج عنه البعض مجاز، وأن كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وآله من حقهما أن يحملا على الحقيقة، ((إذا لم يكن هناك دلالة تقتضي صرفهما عن الحقيقة)) [٥].

فأما ما أوردوه من وصف البقرة بأنها سوداء وإن كان فيها يسير من البياض،

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): سهوا.

(٢) في (أ): عنه شديد. مصحفة.

(٣) سقط من (ب): فيها.

قال الغزالي في المستصفى ص ٢١٤: ((قائل هذا القول متحكم بقوله، إذ لا دليل عليه)).

(٤) في (أ): من حقيقة.

(٥) سقط من (أ): ما بين القوسين.

وقول القائل: أكلت الرمانة وإن كان قد سقط منها [١] حبات لم يأكلها، وما يجري مجرى ذلك، فإنه توسعٌ ومجاز، وإن كان قد حصل في بعضه ضربٌ من التعارف عند استعماله في قبيل مخصوص، فمن حقه أن يُقَر حيث ورد الاستعمال فيه، ولا يُقاس عليه ما عداه؛ لأن العدول عن هذه الطريقة يؤدي إلى التباس الحقيقة بالمجاز، وهذا يبين فساد ما اعتمدوه [٢].

والجواب عن الثاني: أن المراد بقول النبي صلى الله عليه وآله: ((عليكم بالسواد الأعظم)) [٣] كلُ الأمة دون بعضها، للدلالة التي قدمناها، على أن الخبر الوارد بهذا اللفظ هو من أخبار الآحاد، فالتعلق به في هذه المسألة لا يصح [٤].

والجواب عن الثالث: أنه مجاز أيضا، ولو خُلِّينا وظاهر قوله تعالى: ﴿**الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ**﴾ [البقرة: ١٩٧]، لكنا نقطع على أن الحكم يتعلق بثلاثة أشهر، وإنما حملنا الآية على أن المراد بها شهران وعشر، لقيام الدلالة على ذلك. ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وآله لو علق حكما من الأحكام بعشرة أنفس، لم يجز أن يُعلق ذلك الحكم بتسعة أنفس من غير [٥] دلالة تدل على ذلك!!

---

(١) في (ج): عنها.

(٢) في (أ): ما اعتمدوا به.

(٣) الحديث عن أنس بلفظ: (إن أمتى لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم) أخرجه عبد بن حميد (ص ٣٦٧، رقم ١٢٢٠) وابن ماجه (٢/ ١٣٠٣، رقم ٣٩٥٠).وعند أحمد في مسنده ٤/ ٣٧٥/ ١٩٣٧٠ عن النعمان بن بشير بلفظ: من لم يشكر القليل لم يشكر الكثير ومن لم يشكر الناس لم يشكر الله عز و جل والتحدث بنعمة الله شكر وتركها كفر والجماعة رحمه والفرقة عذاب قال فقال أبو أمامة الباهلى عليكم بالسواد الأعظم قال فقال رجل ما السواد الأعظم فنادى أبو أمامة هذه الآية التي في سورة النور ﴿ فإن تولوا فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم﴾.

(٤) سبق تخريجه.ولم يصححه أحد إلا ما كان من الحاكم حيث قال: لا بد وأن يكون له أصل.

(٥) في (أ): أن يتعلق ذلك بتسعة من غير.

والجواب عن الرابع: أن الصحابة لم تنكر على ابن عباس قوله بالمتعة ومسألة الربا، لكونه مخالفا لهم فيهما، وإنما أنكرت ذلك من حيث ذكرت أن النص متظاهر عن النبي صلى الله عليه وآله بتحريمهما.

يبين صحة هذا أنه قد كان فيهم من انفرد عن جماعتهم بقول قد اختاره، ولم ينكروا ذلك عليه. ألا ترى أن ابن عباس انفرد عنهم بالقول بإبطال العول [١]، ولم ينكروا ذلك عليه. وعثمان تفرد بمسألته المعروفة في الفرائض [٢] ولم ينكروا ذلك عليه! وهذا يبين أن الوجه في إنكارهم على ابن عباس ما أنكروا عليه، ما ذكرناه دون ما ظنه المخالفون.

والجواب عن الخامس: أن الإجماع إذا حصل فإنه يكون حجة في الحال وفيما بعد، فأما وجه كونه حجة في الحال فهو أن أحدا من المجمعين لا يجوز أن يرجع عما وقع الإجماع عليه ويخالف فيه، وأما وجه كونه حجة فيما بعد فإنه بَيِّنٌ. وهذا يسقط قولهم:

---

(١) قول ابن عباس: ((الفرائض لا تعول))، أخرجه ابن حزم في المحلى ١٠/ ٢٣٢، والدارمي في باب عول الفرائض ٢/ ٣٩٩ بلفظ: ((الفرائض من ستة ولا نعيلها))، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٦/ ٢٥٣ ((أترون الذي أحصى رمل عالج عددا جعل في مال واحد نصفاً ونصفاً وثلثا، وإنما هي نصفان وثلاثة أثلاث وأربعة أرباع))، كما أخرج هذا اللفظ ابن حزم في المحلى ١٠/ ٢٣٢، والحاكم في المستدرك ٤/ ٣٤٠، وقال: صحيح على شرط مسلم. وانظر كنز العمال برقم (٣٠٤٨٩)، وعند البيهقي أن المنكر على ابن عباس هو زفر. ونقل ابن حزم قول ابن عباس عن عطاء، ومحمد بن الحنفية، وأبي جعفر الباقر، وداود، واختاره.. والعول لغة: الميل إلى الحق وشرعا زيادة السهام على الفريضة فتعول المسألة إلى سهام الفريضة فيدخل النقص عليهم بقدر حصصهم فالعول نقيض الرد. التعاريف للمناوي ١/ ٥٣٠.

(٢) المسألة التي انفرد بها عثمان رضي الله عنه وتعرف بالعثمانية ومثلثة عثمان؛ لأنه قسمها أثلاثاً بين الأم والجد والأخت. وتعرف بالخرقاء، وذلك لكثرة اختلاف الصحابة فيها فكأن الأقوال خرقتها. وتسمى: السبيعة لوجود سبعة أقوال فيها، وصورتها (أم وجد وأخت)، وينظر في ذلك المبسوط ٢٩/ ١٩١، والمغني ٦/ ٢٢٦، والاختيار ٥/ ١٢٨.

أنه لو كان الاعتبار في كون الإجماع حجة باتفاق الكل، لما صح كونه حجة في كل زمان، من حيث لا يكون حجة على أحد في الحال؛ لأنا قد بيَّنا وجه كونه حجة في الحال.

والجواب عن السادس: أن وصف المجمعين من وصفوه بالشذوذ إنما يفيد أن الموصوف بذلك دخل معهم في الإجماع ثم خالف فيه، وهذا هو الذي يقتضيه ظاهر هذه الكلمة من طريق الاستعمال؛ لأنهم يصفون الناقة بأنها شذت ونَدَّت إذا خرجت من جملة الإبل بعد أن كانت فيها، ولا يصفون بذلك من كانت منفردة في الأصل [1].

ويدل على صحة ما قلناه: أن وصفهم لمن وصفوه بالشذوذ إذا كان [2] جاريا مجرى الذم، فيجب أن يكون الموصوف بذلك مُقدِما على خطأ، فإذا دلت الدلالة على أن قول الأكثر ليس بحجة، فالمخالف لهم لايكون مخطئا، وإذا لم يكن مخطئا لم يجز أن يكون وصف المجمعين من وصفوه بالشذوذ مصروفا إليه، وإنما يجب أن يكون المراد به من ذكرناه.

فأما ما روي عن أبي طلحة في أكل البرد فإنه إن صح عنه، فالوجه في اطراح الأمة له أن النص المتظاهر يقتضي خلافه، لا كونه مخالفا للجماعة؛ لأن النص الذي يُعلم المراد به ضرورة لا يكون طريقه الإجماع.

وأما ما حكي عن أبي موسى في النوم فإنه [3] إن كان صحيحا عنه، فالواجب

---

(١) وبهذا الجواب أجاب الصيرفي كما نقله عنه ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير ٣/ ٩٤، والشوكاني في إرشاد الفحول ص ٨٨.

(٢) في (أ): كانت.

(٣) سقط من (أ): في النوم فإنه.

الاعتداد بـه في بـاب الخـلاف، وقـد حكـي عـن الأوزاعـي [١] أنـه قـال بقولـه [٢] بذلك [٣].

* *

(١) هو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد أبو عمر الأوزاعي، تابع تابعي، إمام أهل الشام.كان زاهداً فقيهاً محدثاً ورعاً.عمل بمذهبه في الشام والمغرب فترة من الزمن.سكن بيروت وتوفي بها سنة ١٥٧هـ.له ترجمة في طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٧٦، وفيات الأعيان ٢/ ٣١٠، مشاهير علماء الأمصار ص ١٨٠، الخلاصة للخزرجي ص ٢٣٢، شذرات الذهب ١/ ٢٤١، تذكرة الحفاظ ١/ ١٧٨.

(٢) سقط من (أ): بقوله.

(٣) نسبه له ابن حزم في المحلى ١/ ٣٠١، كما نسبه لمكحول وعبيدة السلماني وابن عمر.وقال ابن كثير في تحفة الطالب ص ١٥٩: حكاه في المستظهري عن عمرو بن دينار وأبي مجلز، وحكاه أبو نصر في الشامل عن حميد الأعرج.ولكن النووي على شرح مسلم ٤/ ٧٣ نسب للأوزاعي بأن كثير النوم ينقض بكل حال، وقليله لا ينقض بحال.

مسألة
[التابعي إذا لحق زمان الصحابة وصار من أهل الاجتهاد، هل يعتد بخلافه]

ومما يتصل بالمسألة التي تقدمت الاختلاف في التابعي إذا لحق زمان الصحابة وصار من أهل الاجتهاد، هل يعتد بخلافه معهم أو لا يعتد بذلك؟

فقد ذهب نفر من أهل العلم إلى أنه لا يعتد بخلافه للصحابة (١)، وذكر بعض أصحاب الشافعي في كتابه في أصول الفقه أنه إن خاض (٢) مع الصحابة فيما اختلفوا فيه اعتد بخلافه، وإن تكلم في مسألة بعد سبق الصحابة إلى القول فيه لم يعتد بقوله (٣).

---

(١) نسب هذا القول ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢/ ٩٢ إلى بعض المعتزلة، ونسبه في المسودة ص ٣٣٢، وفي التمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٢٦٧ إلى جماعة من الشافعية وابن عُلية، وهي رواية أبي الحارث عن أحمد، واختارها أبو يعلى، والخلال، والحلواني من الحنابلة. ونسبها ابن قدامة في الروضة ص ١٣٩ لبعض الشافعية وأبي يعلى. ونسبها الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٨٣ إلى إسماعيل بن علية ونفاة القياس. وقال: واختاره ابن برهان في الوجيز، والموجود في الوصول إلى الأصول بخلافه. وقال الشوكاني: حكاه الباجي عن ابن خويز منداد. والموجود في أحكام الفصول ص ٤٦٤ نسبته إلى داود، ولم يذكر ابن خويز منداد، وانظر: جوهرة الأصول وتذكرة الفحول للرصاص / ٣٦٣، صفوة الاختيار في أصول الفقه - (١ / ٢٤٨)، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول للمهدي / ٦٠٣، الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية - (١ / ١٨٥).

(٢) في (ج): خاصم. مصحفة.

(٣) الجماعة الذين يقولون بالاعتداد بقول التابعي إذا بلغ رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة ينقسمون إلى قسمين: من يقول لا يشترط انقراض العصر في انعقاد الإجماع. قالوا: إن كان التابعي بالغاً رتبة الاجتهاد عند إجماعهم يعتد بقوله، وإن لم يكن بالغاً رتبة الاجتهاد عند إجماعهم، بل بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد الإجماع منهم فلا يعتد بخلافه، ونسب هذا القول هنا لبعض الشافعية فقط، والواقع أنه قال به جمهور الأصوليين من الشافعية والحنفية والمالكية وبعض الحنابلة. وينظر تفصيل ذلك في المستصفى ص ٢١٢، وإرشاد الفحول ص ٨٣، واللمع ص ٥٠، وشرح تنقيح الفصول ص ٣٣٥، والأحكام للآمدي ١/ ٢٤٠، وأحكام الفصول للباجي ص ٤٦٤، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٢٦٧، وبيان مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ١/ ٥٥٧.

والذي يذهب إليه أكثر أهل العلم أن التابعي إذا بلغ في أيام الصحابة مبلغ الاجتهاد اعتُدَّ [١] بخلافه، وكان حكمه حكمهم فيما يختاره [٢]، وهو الذي نصره شيخنا أبو عبد الله، وذكر أن أبا حنيفة إنما قال بكراهة الإشعار [٣]؛ لأن إبراهيم النخعي [٤]كره ذلك فسوَّغ اتباعه فيه [٥]، وإن كان قد خالف الصحابة؛ لأنه كان قد صار من أهل الاجتهاد في أيامهم.

قال رحمه الله: والوجه [٦] في المنع مما قال به أبو حنيفة من كراهة ذلك، أن يبين

---

(١) في (ج): اعتبر.

(٢) هذا القول نصره كل من يقول باشتراط انقراض العصر، فإنه يقول بأنه يعتد به مطلقاً.

(٣) إشعار الهَدْي هو: أن يُطعَن في أسنمتها في أحد الجانبين بمبضعٍ أو نحوه بقدر ما يسيل الدم، لاشعار الفقراء أنها هدي.

(٤) (٤٦ – ٩٦هـ = ٦٦٦ – ٨١٥ م) إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي، اليماني أبو عمران، وأمه مليكة أخت الأسود بن يزيد الفقيه، أحد الأعلام المشاهير، تابعي رأى عائشة رضي الله عنها ودخل عليها وهو صبي ولم يثبت له منها سماع. توفي عن تسع وأربعين سنة. ولما حضرته الوفاة جزع جزعاً شديداً، فقيل له في ذلك، فقال: وأي خطر أعظم مما أنا فيه إنما أتوقع رسولاً يأتي علي من ربي إما بالجنة، وإما بالنار، والله لوددت أنها تلجلج في حلقي إلى يوم القيامة. انظر ترجمته في: طبقات ابن سعد ٦ / ٢٧٠، طبقات خليفة ت ١١٤٠، تاريخ البخاري ١ / ٣٣٣، المعارف ٤٦٣، الحلية ٤ / ٢١٩، وفيات الأعيان ١ / ٢٥، تذكرة الحفاظ ١ / ٦٩، تاريخ الإسلام ٣ / ٣٣٥، العبر ١ / ١١٣، البداية والنهاية ٩ / ١٤٠، سير أعلام النبلاء ج ٤ / ص ٥٢١، طبقات الحفاظ ج ١ / ص ٤. الأعلام للزركلي ج ٤ / ص ٩٥.

(٥) في موسوعة فقه إبراهيم النخعي ٢/ ٢٠٧ أن النخعي كان يروي عن السلف أنهم كانوا يشعرون يوم التروية على ما في مصنف ابن أبي شيبة، وكان هو لا يرى ذلك ويقول: ((الإشعار مثلة)). ونقل المنبجي في اللباب ١/ ٤٤٤ قول أبي حنيفة، واستدل له بما أخرجه الترمذي في سننه ٣/ ٢٤١، وفيه إنكار وكيع على أبي حنيفة قوله لمخالفته فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. وفيه أيضاً أن أبا حنيفة روى عن النخعي قوله: إن الأشعار مُثلة. وانظر نيل الأوطار ٥/ ١٠٦، وإرشاد الفحول ص ١٨.

(٦) في (أ): فالوجه.

أن إجماع الصحابة في القول به قد كان سبق قول إبراهيم في المنع منه قبل أن يصير هو من أهل الاجتهاد، لا أنه [1] لو خالف فيه قبل استقرار إجماعهم لكان لا يعتد بقوله.

واحتج من ذهب إلى القول الأول بما روي [2] عن عائشة [3] أنها أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف [4] الخوض مع الصحابة في الفتاوى ومخالفته لهم [5].

---

(١) في (ب): لأنه.

(٢) إنكار عائشة على أبي سلمة الخوض مع الصحابة، حين أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن خلافه على ابن عباس في عدة المتوفى عنها زوجها وهي حامل وقالت: فروج يصيح مع الديكة.
روا مالك في الموطأ ١/ ٤٦ برقم (٧٢) عن أبي سلمة قال: سألت عائشة ما يوجب الغسل؟ فقال: هل تدري ما مثلك يا أبا سلمة مثل الفروج سمع الديكة تصرخ فيصرخ معها، إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل.

(٣) هي أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر الصديق. تزوجها النبي قبل الهجرة وبنى بها بعدها. وهي من أكثر الصحابة رواية للحديث، ماتت سنة ٥٧هـ ودفنت بالبقيع، لها ترجمة في الإصابة ٤/ ٣٥٩، الاستيعاب ٤/ ٣٥٦، طبقات الفقهاء ص ٤٧، أُلِّف في مناقبها كتب.

(٤) (٤٤ قهـ - ٣٢هـ = ٥٨٠ - ٦٥٢ م) عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف بن عبد الحارث، أبو محمد، الزهري القرشي: صحابي، من أكابرهم. أحد الستة أصحاب الشورى الذين جعل عمر الخلافة فيهم. اسمه في الجاهلية (عبد الكعبة) أو (عبد عمرو) وسماه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: عبد الرحمن. ولد بعد الفيل بعشر سنين. وأسلم، وشهد بدرا وأحدا والمشاهد كلها. وكان يحترف التجارة والبيع والشراء، فاجتمعت له ثروة كبيرة. ولما حضرته الوفاة أوصى بألف فرس وبخمسين ألف دينار في سبيل الله. ووفاته في المدينة. له (٦٥) حديثا. توفي سنة (٣١هـ)، وقيل: سنة (٣٢هـ) عن ٧٢ عاماً. انظر ترجمته في: صفة الصفوة ١: ١٣٥ وحلية الاولياء ١: ٩٨ وتاريخ الخميس ٢: ٢٥٧ وإشراق التاريخ - خ. والبدء والتاريخ ٥: ٨٦ والرياض النضرة ٢: ٢٨١ - ٢٩١ والجمع بين رجال الصحيحين ٢٨١ وأسد الغابة. والإصابة، ت ٥١٧١. الأعلام للزركلي ج ٣/ ص ٣٢١.

(٥) أخرجه مالك في الموطأ ١/ ٤٦ (٧٢).

والذي يدل على صحة القول الثاني: أنّا قد بينا فيما تقدم أن الإجماع الذي هو حجة، هو إجماع أهل كل زمان من جماعة المؤمنين أو جماعة الأمة، فإذا كان التابعي قد بلغ في أيام الصحابة مبلغ الاجتهاد فسبيله سبيلهم في وجوب الاعتداد به، كما يجب الاعتداد بقول كل واحد من الصحابة؛ لأن إطلاق اسم المؤمنين واسم الأمة يتناوله كما يتناول كل واحد من الصحابة، ولا فصل بين من يذهب - والأمر على ما ذكرناه - إلى أن التابعي لا يعتد بقوله، وبين من يذهب إلى أن الاعتداد بإجماع المهاجرين دون الأنصار، أو إجماع من أنفق قبل الفتح وقاتل دون من بعدهم، أو إجماع من حضر بيعة الشجرة دون من سواهم، فإذا كان هذا لا يسوغ لأنه تخصيص من غير دلالة، وصرف لدليل الإجماع عن حقيقته، فكذلك قول من يخص التابعي بذلك.

يبين صحة هذا أن من ليس من أهل الاجتهاد من الصحابة فإنه لا يعتد بقوله إلا على سبيل الجملة، كما يعتد بإجماع العوام، فثبت أن الاعتبار في باب الإجماع على التفصيل بقول من يكون من أهل الاجتهاد في كل زمان، ولا تأثير لكون الصحابي صحابيا في ذلك، فقد بان أنه لا فرق بين الصحابة والتابعين في هذا الباب.

ويدل على ذلك أيضا أن المعلوم من أحوال كثير من التابعين الذين بلغوا مبلغ الاجتهاد في أيام الصحابة أنهم كانوا يفتون على آرائهم [1] ولا يُنكَر ذلك عليهم. ألا ترى أن أمير المؤمنين عليا عليه السلام ولّى شريحًا [2]

---

(١) في (ج): رأيهم.

(٢) هو شريح بن الحارث بن قيس الكندي الكوفي المخضرم التابعي. أدرك النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يلقه. ولاه عمر قضاء الكوفة فبقي على قضائها ٦٠ سنة، متفق على ذكائه ودينه. توفي سنة ٧٨هـ، وقيل غير ذلك. له ترجمة في صفوة الصفوة ٣/ ٣٨، وفيات الأعيان ٢/ ١٦٧، شذرات الذهب ١/ ٨٥، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٢٤٣.

الحُكم فكان يحكم باجتهاده [١]، والحسن [٢] وابن المسيب [٣] وأصحاب [٤] علي عليه السلام وعبد الله بن مسعود [٥] كانوا

---

(١) وقد خالف شريح علياً فردَّ شهادة الحسن بن علي لأبيه، وكان علي عليه السلام يرى جواز شهادة الابن لأبيه.

(٢) (٢١ - ١١٠هـ = ٦٤٢ - ٧٢٨ م) الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد: تابعي، حبر الأمة في زمنه.إمام أهل البصرة المجمع على جلالته في كل فن، وهو من سادات التابعين وفضلائهم، جمع العلم والزهد والورع والعبادة.ولد بالمدينة سنة ٢١هـ، وشب في كنف علي بن أبي طالب، وكان أبوه من أهل ميسان، مولى لبعض الأنصار.وكانت امه ترضع لأم سلمة.ولي القضاء بالبصرة أيام عمربن عبد العزيز ثم استعفي.وسكن البصرة.وعظمت هيبته في القلوب فكان يدخل على الولاة فيأمرهم وينهاهم، لا يخاف في الحق لومة.أخباره كثيرة، وله كلمات سائرة وكتاب في (فضائل مكة - خ) بالأزهرية، أشهر كتبه "تفسير القرآن"..توفي بالبصرة سنة ١١٠هـ.ولاحسان عباس كتاب (الحسن البصري - ط).انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ج ١ / ص ١١٥، حلية الأولياء ج ٢ / ص ١٣١، ذيل المذيل ص ٩٣، نيل الوطر ١: ٣٥٨ - ٣٦٤.أمالي المرتضى ج ١ / ص ١٠٦، المكتبة الازهرية ج ٣ / ص ٧٢٥.طبقات المفسرين للداودي ١/ ١٤٧، شذرات الذهب ١/ ١٣٦، المعارف ص٤٤٠، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ١٦١، صفة الصفوة ٣/ ٢٣٣".

(٣) هو سعيد بن المسيب بن حزن المخزومي المدني.سيد التابعين وفقيه الفقهاء، جمع الفقه والحديث والتفسير والورع والزهد والعبادة.توفي سنة ٩٣هـ، وقيل: ٩٤هـ.له ترجمة في تذكرة الحفاظ ١/ ٥٤، طبقات الفقهاء ص ٥٧، مشاهير علماء الأمصار ص ٦٣، وفيات الأعيان ٢/ ١١٧، الخلاصة ص ١٤٣، شذرات الذهب ١/ ١٠٢، حلية الأولياء ٢/ ١٦١.

(٤) من أصحاب علي: عبيدة السلماني وشريح.

(٥) ابن مسعود (٠٠٠ - ٣٢هـ = ٠٠٠ - ٦٥٣ م) عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، أبو عبد الرحمن: صحابي.من أكابرهم، فضلا وعقلا، وقربا من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو من أهل مكة، ومن السابقين إلى الإسلام، وأول من جهر بقراءة القرآن بمكة.وكان خادم رسول الله الامين، وصاحب سره، ورفيقة في حله وترحاله وغزواته، يدخل عليه كل وقت ويمشي معه.نظر إليه عمر يوما وقال: وعاء ملئ علما.وولي بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بيت مال الكوفة.ثم قدم المدينة في خلافة عثمان، فتوفي فيها عن نحو ستين عاما.وكان قصيرا جدا، يكاد

يفتون مع من بقي من الصحابة [1].

والجواب عما احتج به من ذهب إلى القول الأول: أن إنكار عائشة على أبي سلمة يجب أن يكون محمولا على أنها أنكرت عليه قولا خالف به جماعة الصحابة بعد انعقاد إجماعها، أو قولا كان النص قد تظاهر بخلافه، فإن ثبت أنها إنما أنكرت ذلك الوجه الذي يذهب إليه من يخالفنا في هذه المسألة فإن ذلك يكون قولا لها فقط [2]، وقد بينا أن أعيان الصحابة لم ينكروا على التابعين اجتهادهم معهم، فيكون قول عائشة معارَضا بهذه الأقاويل، ومتروكا للدليل الذي بيناه.

الجلوس يوارونه.وكان يحب الإكثار من التطيب.فإذا خرج من بيته عرف جيران الطريق أنه مر، من طيب رائحته.له (٨٤٨) حديثا.أورد الجاحظ (في البيان والتبيين) خطبة له ومختارات من كلامه.
انظر ترجمته في: وفيات الاعيان ١: ٢٥١ والانباري ٢٧٢ وسماه " عبد الله بن مسلمة " ولسان الميزان ٣: ٣٥٧، الكامل لابن الاثير: حوادث سنة ١٦١ .طبقات ابن سعد ٣: ١٥٧ .مشاهير علماء الأمصار ج ١ / ص ١٦٦ .الأعلام للزركلي ج ٤ / ص الاستيعاب في معرفة الأصحاب ج ١ / ص ١١٣ .حلية الأولياء ج ٢ / ص ٦٩ .التاريخ الكبير ج ٣ / ص ١٢ .طبقات الفقهاء ج ١ / ص ٤٣ .من أصحاب ابن مسعود: الأسود بن يزيد وعمه علقمة بن قيس.

(١) ذكر الأصوليون جمعاً من التابعين كانوا يفتون مع وجود الصحابة، بل كان بعض الصحابة يحيل عليهم الفتوى، ومنهم مسروق بن الأجدع، حيث أحال عليه ابن عباس مسألة النذر بذبح الولد، فقال: اذبح كبشاً فإنه يجزئك.ومنهم سعيد بن جبير حيث سأل ابن عمر عن فريضةٍ فقال: سلوا سعيد بن جبير، فإنه أعلم بها مني.وتذاكر أبو سلمة بن عبد الرحمن مع ابن عباس وأبي هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها.فقال: بالوضع، وقال ابن عباس: بأبعد الأجلين، فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي، والقصة في البخاري في تفسير سورة الطلاق.كما نقلت فتاوى في عصر الصحابة عن الشعبي والنخعي وشقيق بن سلمة الأسدي وسالم بن عبد الله بن عمر.وينظر في ذلك: الأحكام للآمدي ١/ ٢٤٠، وبيان مختصر ابن الحاجب ص ٥٥٨، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٢٧٠.

(٢) قد أجاب عنه الباجي في أحكام الفصول ص ٤٦٤ بجواب وجيه، وهو أنها لم تقله عائشة رضي الله عنها على سبيل الإنكار عليه، إنما قالت ذلك متعجبة منه ومداعبة له حين سألها عن الغسل من التقاء الختانين، وهو صغير السن.

وأما ما حكيناه عن بعض أصحاب الشافعي فإنه إن أراد بقوله: إن التابعي إن تكلم في الحادثة بعد كلام الصحابة فيها لم يعتد بقوله، إنه إن تكلم فيها بخلاف قولهم وقد سبق منهم الإجماع عليه قبل بلوغه مبلغ الاجتهاد لم يعتد بقوله فإنه [١] صحيح، وإن أراد غير ذلك لم يصح [٢].

وجملة القول في هذا الباب أن الصحابة إذا اختلفت في المسألة على أقوال، والتابعي في تلك الحال من أهل الاجتهاد، فإنه يسوغ له أن يخالفهم، ويقول بما يخرج به عن [٣] أقاويلهم، وكذلك إن اتفقوا على قول واحد فله أن يخالفهم، وإن توقفوا في القول أو توقف فيه بعضهم، فله أيضا أن يخالفهم فيه. وإن بلغ مبلغ الاجتهاد وقد اتفقت الصحابة على قول واحد لم يكن له أن يخالف فيه [٤]، وإن كانوا قد اختلفوا فيها على أقوال لم يكن له أن يخرج عن خلافهم، فيحدث قولا مخالفا، فهذا هو الذي يجب اعتباره في هذا الباب.

* *

---

(١) في (ج): فإن. مصحفة.

(٢) يتفق ما اختاره المصنف هنا مع ما نقله عن بعض الشافعية في حالة كون التابعي لم يكن قد بلغ رتبة الاجتهاد عند إجماع الصحابة، فإذا تكلم فيها بعد انعقاد إجماع الصحابة لا يعتد به. وظاهر ما نقله عن بعض الشافعية أنه لا يعتد بقول التابعي إذا لم يخض مع الصحابة قبل اتفاقهم وإن كان بالغاً رتبة الاجتهاد.

(٣) في (أ): من.

(٤) هذا القول مبني على عدم اشتراط انقراض العصر لانعقاد الإجماع، فلو كان شرطاً لاعتد بخلافه ما دام واحد منهم على قيد الحياة.

مسألة
[في إجماع أهل المدينة]

حكى كثير من أصحاب مالك [(١)] وبعض من صنّف في أصول الفقه من أصحاب الشافعي عنه أن إجماع أهل المدينة حجة [(٢)]، وكان أبو بكر

---

(١) مالك بن أنس الحميري الأصبحي المدني، أبو عبد الله، ولد بالمدينة سنة ٩٣هـ وقيل ٩٤هـ وقيل ٩٧هـ إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة، طلب العلم وهو حدث، وتأهل للفتيا وعمره ٢١ سنة، قال عنه الشافعي: "إذا ذكر العلماء فمالك النجم" جمع بين الفقه والحديث والرأي. روى له أصحاب الكتب الستة، وجمع الحديث في الموطأ. وله رسالة في القدر، توفي بالمدينة سنة ١٧٩هـ وقيل ١٨٠هـ. انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء ٨/ ٤٨، والفتح المبين ١/ ١٢٢، وشذرات الذهب ١/ ٢٨٩، وفيات الأعيان ٣/ ٢٨٤، وطبقات الفقهاء ص ٦٧، والديباج المذهب ١/ ٦٢، والفهرست ص ٢٨٠، والخلاصة ص ٣٦٦.

(٢) لتحرير محل النزاع أقول: لم أجد من ذكر أن إجماع أهل المدينة حجة بعد عصر تابعي التابعين وهو عصر مالك. وبعضهم خصه بعصر الصحابة فقط، وبعضهم أضاف عصر التابعين حيث قال ابن الحاجب: ((إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك))، ويشهد لذلك ما رواه عبد الرزاق في مصنفه: قال مالك لابن شهاب الزهري: قدمت المدينة حتى إذا أصبحت وعاء من أوعية العلم تركتها، فقال ابن شهاب: ((كنت أسكن المدينة والناس ناس، فلما تغيَّر الناس تركتهم)). وقال إمام الحرمين في البرهان ص ٧٢٠: ((لو اطلع مطلع على ما يجري بين لا بتيها من المخازي لقضى العجب))، واضطربت الروايات فيما ينسب للإمام مالك رحمه الله؛ لأن ما نسب إليه كان بسبب عبارات قالها، فهم من رآها منها شيئاً نسبه إليه، ومن ذلك:

عاتب مالك الليث بن سعد عالم الديار المصرية لمخالفته ما عليه أهل المدينة فقال في رسالته له: ((إنما الناس تبع لأهل المدينة))، ثم قال: ((إذا كان الأمر ظاهراً معمولاً به لم أر خلافه))، على ما في ترتيب المدارك ١/ ٦٤.

واحتج على أبي يوسف في صحة الوقف وقال له: هذه أوقاف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصدقاته ينقلها الخلف عن السلف، فرجع أبو يوسف إلى موافقة مالك، وترك قول أبي حنيفة، وناظره في الصاع فاحتج عليه مالك بنقل أهل المدينة للصاع خلفهم عن سلفهم لم يغير ولم يبدل،

فرجع أبو يوسف لقوله. وناظر مالك بعض من احتج عليه في الأذان بأذان بلال في الكوفة، فردَّ عليه بأذان مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وقال: إنه يستحيل أن يحدث فيه تغيير بدون إنكار.

وأعلم الناس بمذهب مالك وأقربهم به عهداً من أصحابه المصنفين في أصول الفقه هو القاضي عبد الوهاب حيث قسم إجماع أهل المدينة إلى قسمين على ما في التقرير والتحبير ٣/ ١٠٠، وإرشاد الفحول ص ٨٢، وهما:

الأول: ما كان طريقه النقل من قوله وفعله وتقريره صلى الله عليه وآله وسلم كالصاع والمد والأذان والإقامة والأخبار وترك أخذ الزكاة من الخضروات وتعهده للرقيق. وهذا ما نسبه للإمام مالك جمهور المحققين من أصحابه وغيرهم.

قال ابن حزم في الأحكام ٤/ ٢٠٢: ((الإمام مالك لم يدّعِ إجماع أهل المدينة إلا في نيف وأربعين مسألة، منها ما ليس فيه خلاف عند جميع علماء الأمصار وهي الأقل، والقسم الثاني وجد فيه خلاف حتى بين علماء المدينة)).

ثم استدل على أن الإمام مالك لا يقول بحجية إجماع أهل المدينة مطلقاً بذكر مسائل خالف فيها الإمام مالك أهل المدينة، منها: جواز اشتراك السبعة في بدنة في الهدي، والسجود أثناء خطبة الجمعة، وصلاة القائم خلف القاعد، وتطييب المحرم قبل الإفاضة.

وقال أبو إسحاق الشيرازي في اللمع ص ٥٠: إن الأبهري قال: مراد مالك ما طريقه الأخبار، ونقل ابن تيمية في المسودة عن ابن نصر في مقدمته: أن مراد مالك ما طريقه الأخبار. قال القرافي في شرح تنقيح الفصول: وإجماع أهل المدينة عند مالك فيما طريقه التوقيف حجة. ونقله الباجي في أحكام الفصول عن الأبهري وابن القصار وأبي تمام البصري، وقال: ((وهو الصحيح وإن مالك لم يحتج إلا في المواضع التي طريقها النقل)). ونقله أبو بكر الباقلاني على ما في تلخيص التقريب عن بعض المالكية. وقال الآمدي في الأحكام ١/ ٢٤٣: ((بعض أصحاب مالك حمله على أنه أراد ترجيح روايتهم على رواية غيرهم)). ونقل الباقلاني على ما في مختصر التقريب صفحة ١٦٣ عن بعض المالكية: أن المراد اتفاقهم على ما يتعلق بالناسخ والمنسوخ لعلمهم بما تقدم وما تأخر من أفعال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأقواله.

وهذا القسم متفق على حجيته بين المالكية على ما نقله عنهم القاضي عبد الوهاب، وأبو العباس القرطبي، وقد وافقهم عليه جمع من أهل المذاهب الأخرى، منهم عبد الجبار بن أحمد على ما في المعتمد ٢/ ٤٩٢، أنه قال في الشرح والدرس: إن قول الإمام مالك لا يمتنع؛ لأن أهل البلد أعرف بما يجري فيه من غيرهم، ويمكن أن يكون فيهم من كثرة المخبرين ما لا يوجد في غيرهم)).

وقال في الشرعيات ص ٢١٤: ((أما ترجيح خبرهم على خبر غيرهم فقد يصح على وجه، ولكنه لا يصح على أن كونهم بالمدينة)). ونقل الإسنوي في نهاية السول ٢/ ٢٨٩، وابن السبكي في الإبهاج

٢/ ٣٦٤ أن الرازي قال: ((ومذهب مالك ليس ببعيد)).ونقل الباجي في أحكام الفصول القول بـه عن الصيرفي، ونقله ابن السمعاني وابن تيمية عن الشافعي في القديمة، فقال في المسـودة ص ٣٣٢: قال يونس بن عبد الأعلى: قال لي الشافعي: ((إذا وجدت متقدمي أهل المدينة على شيء، فلا يـدخل قلبك شك أنه الحق)).كما نقل في المسودة عن ابن عقيل: ((وعندي أن إجمـاعهم حجـة فيما طريقـه النقل، وإنما لا يكون حجة في باب الاجتهاد؛ لأن معنا مثل ما معهم)).

القسم الثاني: ما سبيله الاستدلال، ونقل القاضي عبد الوهاب عن المالكية فيه ثلاثة أقوال:

أنه ليس بإجماع ولا بمرجح، وبه قال المحققون من أصحاب مالك الذين حملوا قوله على ما سبيله النقل.

أنه مرجح وليس بحجة، ونسبه في المسودة وفي مختصر التقريب لطائفة من المالكيـة، ونقلـه القـاضي عبد الوهاب عن بعض الشافعية.

حجة لا تحرم مخالفته، وبه قال من المالكية قاضي القضاة أبو الحسين بن عمر، وإليه ميل ابن الحاجب حيث قال: ((قيل محمول على أن روايتهم متقدمة، وقيل على المعقولات المستمرة كالأذان والإقامـة، والصحيح التعميم)).

وذهب أبو العباس القرطبي إلى أنه حجة إذا انفرد، ومرجح لأحد المتعارضين، ونقله الآمـدي عـن بعض المالكية.

نوقل القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٤ عن جماعة أنهم قالوا: إجماعهم حجة في عمل عملوه لا في نقل نقلوه.

ونسب القول بحجية إجماع أهل المدينة مطلقاً الباجي في إحكام الفصول إلى من لم يمعن النظـر مـن أصحاب مالك المغاربة.ثم أنكر عليهم قولهم بقوله: ((إنه لم يحفظ عن الإمام مالك من أي طريق أنه قال: إجماع أهل المدينة حجة فيما طريقه الاجتهاد.وإن الإمام قد يطلق لفظ الإجماع، ويريد به ترجيح ما يميل إليه من المذهب)).وقد حاول بعض أصحاب مالك نفي ما نسبه له بعض أتباعه من القـول بإجماع أهل المدينة مطلقاً، كما تقدم من كلام الباجي.كما نفاه عنه ابن حزم وإمام الحرمين في البرهـان ص ٧٢٠ حيث قال: ((والظن بمالك لعلو درجته أنه لا يقـول بـما نقـل عنـه، نعـم، قـد يتوقـف في الأحاديث التي نقلها علماء المدينة، ثم خالفوها لاعتقـاده فـيهم أنهـم أخـبر مـن غـيرهم بمواضـع الأخبار وتواريخها)).ونقـل الشـوكاني في إرشـاد الفحـول ص ٨٢، وابـن أمـير الحـاج في التقريـر والتحبير ٣/ ١٠٠، عن جمع من العلماء عدم صحة نسـبة القـول لـه، ومـنهم أبـو يعقـوب الـرازي والطيالسي والقاضي أبو الفرج، والقاضي أبو بكر.ولذا نسبه بعض الأصوليين له بالتضعيف، كـأبي الحسين البصري في المعتمد ص ٤٩٢، وابن تيمية في المسودة ص ٢٣١.

الأبهري [١] ينكر [٢] أن يكون هذا مذهبه، ويقول: إنما قال مالك: أن نقل أهل المدينة إذا أجمعوا عليه يجب أن يرجح على نقل غيرهم، وإن عمل أهل المدينة بأمر من الأمور الشرعية إذا تظاهر فيما بينهم وورثوه خلفا عن سلف نقلا [٣]، فإنه يجب الأخذ به.

وعند عامة الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة والشافعي أن هذا القول – أعني أن إجماع أهل المدينة حجة – باطل، وبه قال شيخنا أبو علي وأبو هاشم، وهو الذي نصره شيخنا أبو عبد الله، وحكاه عن أبي الحسن الكرخي.

والشبهة في القول الأول ضعيفة جدا، وقد تعلق من يذهب إليه بوجوه:

[الأول]: منها: أن المدينة لما كانت مهبط الوحي ومقر الشريعة ومهاجَر النبي صلى الله عليه وآله، وقد عرف أهلها مقاصده في الأحكام الشرعية بالمشاهدة، وجب أن يكون ما أجمعوا عليه حقا، وأن لا يجوز على جماعتهم الذهاب عن الصواب فيما يتعلق بالشرع للوجه الذي ذكرناه، وأن يتميزوا عن سائر أهل البلدان بذلك.

---

(١) هو محمد بن عبد الله التميمي، الأبهري المالكي، أبو بكر، الإمام العلامة، القاضي المحدث شيخ المالكية، انتهت إليه رئاسة المالكية في بغداد في عصره، وكان من أئمة القراء، وكان ورعاً زاهداً ثقة يتصدر مجالس العلم، ولد سنة تسعين ومائتين، وتوفي سنة خمس وسبعين وثلاثمائة هـ، ومن مؤلفاته: "كتاب في الأصول" و"إجماع أهل المدينة" و"الرد على المزني" و"إثبات حكم القافة" و"فضل المدينة على مكة" توفي سنة ٣٧٥هـ ببغداد، "انظر: الديباج المذهب ٢/ ٢٠٦، شذرات الذهب ٣/ ٨٥، الفتح المبين ١/ ٢٠٨، تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٢٧٣، سير أعلام النبلاء "١٦/ ٣٣٢".من آثاره: "شرح مختصر عبد الله بن الحكيم".ا.هـ.سير أعلام النبلاء "١٦/ ٣٣٢"، هدية العارفين "٢/ ٥٠"، شذرات الذهب "٣/ ٨٥".

(٢) في (ج): لا ينكر.

(٣) في (أ)، و(ب): نفلا.وفي (ج): فعلا.والصواب ما أثبت.

ومنها: أن النبي صلى الله عليه وآله قد وصف المدينة بما يدل على أن أهلها يلزمون الحق ولا يعدلون عنه، مثل قوله صلى الله عليه وآله: إن ((المدينة طيبة وإنها تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد)) (١). **ومنها:** قوله: ((إن الإسلام ليبادر إلى المدينة)) (٢). **ومنها:** قوله في أصحابه ((والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون)) (٣)، فخصّ من يلزم المدينة عمن سواه.

---

(١) ورد الحديث من طرق كثيرة بألفاظ متقاربة. رواه مسلم عن أبي هريرة بلفظ: ((ألا إن المدينة كالكير تخرج الخبيث، لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة شرارها كما ينفي الكير خبث الحديد)). النووي على مسلم ٩/ ١٥٣. وروى أحمد في المسند ٣/ ٣٠٦، ٣٠٧، ومسلم ٢/ ١٠٠٦، والبخاري ٣/ ٥٤، والترمذي في السنن ٥/ ١٥١، ومالك في الموطأ ٢/ ٨٨٦ عن جابر رضي الله عنه: أن أعرابياً بايع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأصاب الأعرابي وعك بالمدينة، فقال: يا محمد أقلني بيعتي فأبى صلى الله عليه وآله وسلم ثلاث مرات، فخرج الأعرابي فقال صلى الله عليه وآله وسلم: ((إنما المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها)). وفي رجوع من رجع من غزوة أحد قال عليه السلام: ((إنها تنفي الرجال كما تنفي النار خبث الحديد)). وروى مسلم عن زيد مرفوعاً: ((إنها طيبة وإنها تنفي الخبث كما تنفي النار خبث الفضة)). وروى البخاري ومسلم ومالك وأحمد عن أبي هريرة مرفوعاً: ((تنفي الناس كما ينفي الكير خبث الحديد)). وفي لفظ مسلم: ((تنفي شرارها))، وانظر فتح الباري ٤/ ٨٧، ١٣/ ٢٠٠، ١٣/ ٣٠٣، ومسلم مع النووي ٩/ ١٥٦.

(٢) أخرجه البخاري برقم (١٨٧٦) في فضائل المدينة ٤/ ٩٣، ومسلم في كتاب الإيمان برقم (٢٣٣). ولفظ مسلم عن أبي هريرة: ((إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها)).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ٣/ ٥١. وأخرج مسلم في فضائل المدينة عن عامر بن سعد عن أبيه: ((أن المدينة خير لهم لو كانوا يعلمون، لا يدعها أحد رغبة عنها إلا أبدله الله فيها من هو خير منه، ولا يثبت أحد على لأوائها وجَهْدِها إلا كانت له شفيعاً أو شهيداً يوم القيامة)). وقال النووي: رواه بهذا اللفظ من الصحابة جابر بن عبد الله، وسعد بن أبي وقاص، وابن عمر، وأبو سعيد، وأبو هريرة، وأسماء بنت عميس، وصفية بنت أبي عبيد. النووي على مسلم ٩/ ١٣٦، وفي لفظ عند مسلم: ((يأتي على الناس زمان يدعو الرجل ابن عمه وقريبه هَلُمَّ إلى الرخاء، هلم إلى الرخاء، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون، والذي نفسي بيده لا يخرج منهم أحد رغبة عنها إلا أخلف الله فيها خيراً منه...)). النووي على مسلم ٩/ ١٥٣، وفي مسلم عن أبي هريرة: ((يفتح الشام فيخرج من المدينة قوم بأهليهم يبسُّون، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون...)) الحديث.

و [**الثالث**]: **منها**: أن أهل المدينة من الصحابة لم يعرض فيما بينهم من الخلاف والتنازع ما عرض بين من خرج عنها، فيجب أن يكونوا في لزوم الحق متميزين عن غيرهم.

والذي يدل على فساد هذا القول ما قد علمنا من أن اجتماع الجماعة الكبيرة على الخطأ واعتقاد الباطل من طريق التأويل والشبهة جائز، كما يجوز ذلك على الآحاد تعمدا أو تأويلا، وإنما يُؤَمِّن من هذه الحال قيام دلالة السمع في أفراد أو جماعات على أنهم لا يختارون [١] الخطأ، ولا يذهبون عن الحق في قول أو عمل. وإذا ثبت هذا وقد علمنا أن دلالة السمع إنما دلت على أن كل الأمة وكل المؤمنين لا يجمعون على الخطأ، وأهل المدينة ليسوا كل الأمة ولا كل المؤمنين، فيجب أن لا تكون الدلالة متناولة لهم بأعينهم، وأن يكون سبيلهم في جواز اتفاقهم على الخطأ من طريق التأويل والشبهة سبيل سائر الناس، ولا فصل بين من يدعي - والحال على ما ذكرنا - أن إجماعهم حجة، وبين من يدعي أن إجماع أهل مكة أو أهل الكوفة حجة، فإذا كان هذا القول فاسدا للوجه الذي بيناه، فكذلك القول في [٢] إجماع أهل المدينة.

فإن قال قائل: أليس ظاهر خبر الإجماع إنما يتناول كل من بعث إليه النبي صلى الله عليه وآله ممن صدق به ومن لم يصدقه؛ لأن اسم الأمة يتناول الكل، وأنتم ذهبتم إلى أن المراد بالخبر المصدقون بالرسول صلى الله عليه وآله دون غيرهم، فلِمَ لا يجوز أن يكون المراد به أهل المدينة دون من سواهم من سائر المصدقين؟!

قيل له: إنما قلنا: إن المراد بالخبر إجماع المصدقين بالرسول صلى الله عليه وآله دون غيرهم، لقيام الدلالة على ذلك؛ لأن من ينكر نبوته ويرد شريعته، لا يجوز أن

---

(١) في (أ): يحارون.

(٢) في (أ): في القول في. زيادة سهو.

يكون لقوله مدخل في الشريعة، وأن يُرجع فيها إليه. وعلمنا من قصد الرسول صلى الله عليه وآله أنه إنما أراد أن يبين أن قول جميع من تابعه وآمن به إذا اتفقوا عليه حجة يلزم اتباعها، وأنه لم يقصد به أن للكفار مدخلا في هذا الباب، فإذا كنا إنما اعتمدنا - في حمل الخبر على ما حملناه عليه - الوجهَ الذي بيّنّاه، ولم يمكن [1] من يخالفنا في هذه المسألة أن يعتمد في حمل الخبر على أهل المدينة دون غيرهم دليلا يقتضي ذلك، كان ما ذهبوا إليه فاسدا، والتعلق بالسؤال الذي سألوا عنه باطلا.

فإن قال: إذا جاز أن يكون للمدن والأمصار حكم مخصوص من دون سائر البقاع، كاختصاصها بانعقاد الجمعة فيها وما يجري مجرى ذلك، لِمَ لا يجوز أن يكون للمدينة حكم تتميز به عن سائر البلدان، أليس لو أخبر النبي صلى الله عليه وآله بأن أهل المدينة لا يختارون الباطل ولا يجمعون عليه لكان جائزا؟!

قيل له: لا ننكر ما ذكرته إذا دل عليه دليل الشرع، وإنما أنكرنا ما ذهبتم إليه لأن الشرع لم يرد به.

فأما من يذهب منهم إلى أن نقل أهل المدينة وعملهم بما عملوا به، من حيث نقلوه خلفا عن سلف حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه [وآله] أولى من نقل غيرهم، فإنهم إن أرادوا به أن نقل من بالمدينة للأحكام الشرعية التي يختص بمعرفتها العلماء أولى من نقل من ليس من [2] أهلها أو خرج عنها، فإنه ظاهر الفساد لوجوه:

منها: أنه لا تأثير للأماكن فيما يقوى به النقل، وإنما يقوى ذلك بحال يرجع إلى

---

(١) في (أ)، و(ب): يكن.

(٢) سقط من (ب): من.

الناقل أو إلى المنقول، ولا يمكن أن نبين أن لزوم المدينة يقتضي في أهلها حالا يقوى بها نقلهم على نقل من ليس من أهلها.

ومنها: أنه لا شبهة في تجاهل من يذهب إلى أن عليا عليه السلام، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس [١] رضوان الله عليهم يجب أن يرجح نقل من بالمدينة على نقلهم لأنهم خرجوا عنها.

ومنها: أن ذلك يؤدي إلى أن طائفتين من أهل النقل بالمدينة إذا تساوت أحوالهم لا يجوز ترجيح نقل إحدى الطائفتين على نقل الأخرى، فإن خرجت إحداهما وجب ترجيح نقل من بقي على نقل من خرج عنها، حتى يكون للسفر والتنقل في البلدان تأثير في ضعف النقل والناقل وهذا تجاهل.

فإن [٢] أرادوا به أن أهل المدينة بأسرهم إذا أطبقوا على نقل فعل أو قول وتوارثوه خلفا عن سلف، وذلك النقل مما يشترك في معرفته الخاصة والعامة، وجب الأخذ به وترجيحه على رواية من [٣] لا تجري هذا المجرى، مثل ما أورده مالك على أبي يوسف [٤] في أمر الوقف والصاع، حتى أخذ بذلك

---

(١) ذكر هؤلاء الثلاثة من باب التمثيل فقط، وإلا فقد خرج من المدينة من فقهاء الصحابة عدد كبير.

(٢) في (أ): وإن.

(٣) سقط من (أ): من.

(٤) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري، الكوفي البغدادي.أبو يوسف صاحب أبي حنيفة وتلميذه، قاضي القضاة، نشأ بالكوفة، ودرس الفقه والحديث فيها وفي المدينة على مالك والليث.لزم أبا حنيفة سبعة عشر عاماً فغلب عليه الرأي، ولد سنة ثلاث عشرة ومئة توفي سنة اثنتين وثمانين ومئة.تولى القضاء سنة١٦٦هـ في عهد الخليفة المهدي واستمر في القضاء أيام الهادي والرشيد، وجعله الرشيد قاضيا للقضاة في جميع مملكته.هو أول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة، وكان يحضر مجلس قضائه العلماء على طبقاتهم.من آثاره كتاب الخراج وقد ألفه للرشيد، وكتاب النوادر، وأدب القاضي، والأمالي في الفقه، والرد على مالك بن أنس، وغير

ورجع إليه، فإن ذلك لا يمتنع [١].

والجواب عن الوجه الأول: أن ما وصفوا به المدينة لا يدل على أن أهلها لا يجوز أن يتفقوا على الخطأ بتأويل أو شبهة.

يبين صحة هذا أن كل واحد منهم إذا جاز عليه الخطأ مع كونه من أهل البلد الذي هو مهبط الوحي ومقر الشريعة ومشاهدته للنبي صلى الله عليه وآله جاز ذلك على جماعتهم، وكما ليس لأحد أن يقول: إن مكة لما انختم كمال الدين وتمام التبليغ بها، كما ذكره رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع بقوله: «ألا هل بلغت!!» وجب أن يكون إجماع أهلها حجة، فكذلك ما وصفوا به المدينة لا يدل على ذلك، وكما ليس لأحد أن يقول: إن مكة لما كانت موضع المناسك، وجب أن يكون قول أهلها حجة فيها، فكذلك ما قالوه في أمر المدينة.

والجواب عن الثاني: أن ما ذكروه من الأخبار لا تعلّق لها بموضع الخلاف، ولا دليل في شيء منها على أن أهل المدينة لا يجوز عليهم الخطأ من طريق التأويل والشبهة.

يبين صحة هذا أن مكة هي حرم الله تعالى وفيها بيته [٢]، وهي موصوفة من الفضائل بما لم توصف به سائر البلدان، ولا دليل في ذلك على أن أهلها لا يجوز عليهم الخطأ.

ذلك، وقد اندثر جل كتبه. انظر ترجمته في: الاستيعاب: ٥٨٤، سير أعلام النبلاء ج ٨ / ص ٥٣٥)، طبقات الشيرازي: ١٣٤، وفيات الاعيان: ٦ / ٣٧٨ - ٣٩٠، تذكرة الحفاظ: ١ / ٢٩٢، شذرات الذهب: ١ / ٢٩٨ - ٣٠١، أخبار القضاة: ٣ / ٢٥٤، طبقات الحنفية: ١٢/ ١، مناقب الامام أبي حنيفة: ٢ / ١٤٣، أفردت له ترجمة في كراس طبعت مع ترجمة أبي حنيفة، ومحمد بن الحسن، بتحقيق العلامة الكوثري.

(١) نقل الباجي في إحكام الفصول ص ٤٨٣ مناظرة مالك لأبي يوسف في الوقف والصاع، وذكر رجوع أبي يوسف لقول مالك، وأما الأذان فلم يصرح أن المناظرة فيه كانت مع أبي يوسف.

(٢) في (أ): ومنها نبيه.

والتعلق بقول النبي صلى الله عليه وآله في المدينة ((أنها تنفي خبثها)) في تمييز المقيمين بها عمن خرج عنها، والحكم عليهم بأنهم في حكم الخبث فإنه تجاهل ظاهر؛ لأنه يؤدي إلى أن أعيان الصحابة الذي خرجوا عنها كعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعمار بن ياسر [1] في حكم الخبث، وأن يرجح قول أبي هريرة [2] ومن جرى مجراه ممن كان مقيما بالمدينة على قولهم.

---

(١) عمار بن ياسر (٥٧ ق ه - ٣٧ ه = ٥٦٧ - ٦٥٧ م) عمار بن ياسر بن عامر الكناني المذحجي العنسي القحطاني، أبو اليقظان: صحابي، من الولاة الشجعان ذوي الرأي. أحد السابقين إلى الاسلام والجهر به. هاجر إلى المدينة، وشهد بدرا وأحدا والخندق وبيعة الرضوان والمشاهد كلها. وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يلقبه " الطيب المطيب " وفي الحديث: ما خير عمار بين أمرين إلا اختار أرشدهما. وقال عليه الصلاة والسلام: "ويح عمار تقتله الفئة الباغية، يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار" فيقول عمار: أعوذ بالله من الفتن. فقتل عمار في حرب معاوية بصفين تحت راية علي، رضي الله عنه وكرم وجهه سنة ٣٧هـ، وهو ابن (٩٣) سنة. وهو أول من بنى مسجدا في الاسلام (بناه في المدينة وسماه قباء) وولاه عمر الكوفة، فأقام زمنا وعزله عنها. وشهد الجمل وصفين مع علي. وقتل في الثانية، وعمره ثلاث وتسعون سنة. له ٦٢ حديثا. انظر ترجمته في: الاستيعاب، بهامش الاصابة ٢: ٤٦٩ والاصابة: ت ٥٧٠٩ والمحبر ٢٨٩ و ٢٩٦ والطبري ٦: ٢١ وحلية الاولياء ١: ١٣٩ والسالمي ١: ٢٣٤ وذيل المذيل ١١ وصفة الصفوة ١: ١٧٥ وخلاصة تذهيب الكمال ١٣٧.

(٢) أبو هريرة (٢١ قهـ - ٥٩هـ = ٦٠٢ - ٦٧٩ م) عبد الرحمن بن صخر الدوسي، الملقب بأبي هريرة: قيل: اسمه: عمير بن عامر، وقيل: عبد شمس وقيل: عبد الله صحابي، اختلفوا في اسمه واسم أبيه على ثمانية عشر قولا. وأمه هي: ميمونة بنت صبيح. كان أكثر الصحابة حفظا للحديث ورواية له. نشأ يتيما ضعيفا في الجاهلية، وقدم المدينة ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بخيبر، فأسلم سنة(٧ هـ)، صحب النبي فروى عنه (٥٣٧٤) حديثا، حدث عنه خلق كثير من الصحابة والتابعين. ولي إمرة المدينة مدة. وقال ابن تيمية، في الرد على المنطقيين ٤٤٦ (صحب النبي صلى الله عليه وآله وسلم أقل من أربع سنين، فأخباره كلها متأخرة). ولما صارت الخلافة إلى عمر استعمله على البحرين، ثم عزله. وكان أكثر مقامه في المدينة وتوفي فيها. ولعبد الحسين شرف الدين كتاب في سيرته (أبو هريرة - ط)، ولمحمود أبي رية أيضا كتاب في سيرته(شيخ المضيرة أبو هريرة - ط). انظر

على أن الاستدلال بظاهره على أن إجماعهم حجة لا يصح؛ لأن ظاهره لو دل على تعلق الحجة بهم، لكان إنما يدل على أن قول كل واحد منهم على الانفراد حجة، وهذا لا خلاف في فساده، فيجب أن يكون الخبر محمولا على وجه مخصوص.

والجواب عن الثالث والرابع ما بَيَّنّاه، من أن شيئا مما ذكر به المدينة وأهلها لا يمنع من اجتماعهم على الخطأ لشبهة، كما لا يمنع من إجماع أهل مكة على ذلك.

والجواب عن الخامس: أن الأمر بخلاف ما قالوه في أهل المدينة؛ لأن ابتداء التنازع والنكث والتغيير [1] إنما حصل بالمدينة [2] ثم انتشر في سائر النواحي كالبصرة والشام. والله الموفق للصواب.

* *

ترجمته في:، طبقات ابن سعد: ٢ / ٣٦٢ - ٣٦٤ و ٤ / ٣٤١٣٢٥، طبقات خليفة: ١١٤، تاريخ خليفة: ٢٢٥، ٢٢٧، المعارف: ٢٧٧، الاستيعاب: ٤ / ١٧٦٨، حلية الأولياء: ١ / ٣٨٥ ٣٧٦،، أسد الغابة: ٦ / ٣١٨، تاريخ الإسلام: ٢ / ٣٣٣، ٣٣٩، البداية والنهاية: ٨ / ١٠٣، ١١٥، الإصابة: ١٢ / ٦٣، خلاصة تذهيب الكمال: ٤٦٢، شذرات الذهب: ١ / ٦٣. تهذيب الأسماء واللغات ٢: ٢٧٠، والجواهر المضية ٢: ٤١٨،حسن الصحابة ١٦٦، سير أعلام النبلاء ج ٢ / ص ٥٧٨.

(١) في (أ): والتغير.

(٢) يشير بذلك إلى مقتل عثمان رضي الله عنه، وما حدث بعدها بين علي عليه السلام ومعاوية.

مسألة[١]

[الصحابة إذا اختلفت على قولين، هل لمن بعدهم إحداث قول ثالث]

اختلف أهل العلم في الصحابة إذا اختلفت في المسألة على قولين، هل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث؟!

فذهب نفر منهم إلى أن ذلك جائز، وهو مذهب طائفة من أهل الظاهر وبعض المتكلمين [٢].

---

(١) لم أجد من الأصوليين من قسم هذه المسألة إلى مسألتين غير ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢/ ١١٠، حيث جعل الاولى في إحداث قول ثالث يتضمن مخالفة القولين، وجعل الثانية في إحداث قول ثالث يتضمن الأخذ بكل واحد من الطرفين في القولين، وجمهور الأصوليين جعلوا المسألتين قولين في مسألة واحدة، وينظر ما يتعلق بالمسألة: جوهرة الأصول وتذكرة الفحول للرصاص / ٣٨٨، صفوة الاختيار في أصول الفقه - (١ / ٢٦٣)، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول للمهدي / ٦١٢، الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية - (١ / ١٩٣)، إجابة السائل شرح بغية الآمل (أصول فقه) - (١ / ١١٨)، الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل/ ١٤٧، المعتمد ٢/ ٥٠٥، بيان مختصر ابن الحاجب ١/ ٥٨٩، أحكام الفصول للباجي ص ٤٩٧، البرهان ١/ ٧٠٦، شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٦، واللمع ص ٥٢، والمحصول ٢/ ١/ ١٧٩، والأحكام للآمدي ١/ ٢٦٨، نهاية السول مع لابدخشي- ٢/ ٢٩٥، الإبهاج لابن السبكي ٢/ ٣٦٩، المستصفى ص ٢٢٣، المسودة ص ٣٢٦، التمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٣١٠، إرشاد الفحول ص ٨٦، التقرير والتحبير ٣/ ١٠٦، روضة الناظر ص ١٤٩.

(٢) نسبه لأهل الظاهر أبو الحسين في المعتمد، والشيرازي في اللمع، والرازي في المحصول، والآمدي في الأحكام،"انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٨، المسودة ص ٣٢٦، أصول السرخسي ١/ ٣١٠، ٣١٩، تيسير التحرير ٣/ ٢٥١، فواتح الرحموت ٢/ ٢٣٥، كشف الأسرار ٣/ ٢٣٥ وما بعدها، الإحكام للآمدي ١/ ٢٦٨، مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٩، المنخول ص ٣٢٠، مناهج العقول ٢/ ٣٥٩، المعتمد ٢/ ٥٠٥، ٥٠٦، اللمع ص ٥٢، الروضة ص ٧٥، إرشاد الفحول ص ٨٦".

وعند عامة الفقهاء أن ذلك لا يجوز [1]، وبه قال شيخنا أبو علي وأبو هاشم، وهو الذي نصره شيخنا أبو عبد الله، وحكاه عن أبي الحسن الكرخي.

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه:

[**الأول**]: **منها**: أن دليل الإجماع إنما منع من مخالفة المجمَع عليه لا المختلَف فيه، وما لم يجمعوا على حظره والمنع منه، فلا مانع يمنع من مخالفتهم فيه.

و [**الثاني**]: **منها**: أن كل واحد من القولين إنما ساغ القول به لحصول طريقة الاجتهاد فيه، فإذا كان القول الثالث أو الرابع بمثابتهما في حصول طريقة الاجتهاد فيه، فيجب أن يكون في الصحة جاريا مجراهما.

و [**الثالث**]: **منها**: أن الصحابة إذا اختلفت على قولين ثم حصل الإجماع من بعدُ على أحدهما، وجب أن يبطل الآخر لحصول الإجماع فيه، فما المانع من أن يثبت قول ثالث سوى القولين المتقدمين لقيام الدلالة عليه؟!

---

(١) نسب عدم الجواز للجمهور معظم الأصوليين ونَقَلَهُ الآمِدِيُّ عَنْ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ.انظر: الإحكام للآمدي ١/ ٢٦٨، مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٩، جمع الجوامع ٢/ ١٩٧، المسودة ص ٣٢٧، المعتمد ٢/ ٥٠٨، ٥١٣، نهاية السول ٢/ ٣٦٥، مناهج العقول ٢/ ٣٦٣.

ويوجد قول ثالث لم يتعرض له المصنف هنا، وهو التفريق بين كون القول الثالث يرفع ما اتفق عليه القولان فهو غير جائز، كمن اشترى جارية بكراً فوطأها، ثم وجد فيها عيباً، قيل: وطء الجارية يمنع ردها، وقيل: ترد الجارية مع أرش البكارة، فإحداث قول ثالث وهو ردها بلا أرش لا يجوز.وإذا كان القول الثالث لا يرفع ما اتفق عليه القولان كفسخ النكاح بالعيوب الخمسة (البرصُ والجذام والجنون والعنَّة والجب)، قيل: يفسخ بها، وقيل: لا يفسخ بها.فالقول بالفسخ في بعضها قول ثالث لا يرفع ما اتفقا عليه.وقال بهذا القول الرازي في المحصول وأتباعه كالقرافي، والإسنوي، والبيضاوي، واختاره الآمدي، وابن الحاجب، وابن برهان.يراجع في هذه المسألة: المحصول للرازي "٢/ ١/ ١٧٩ وما بعدها" الإحكام للآمدي "١/ ٢٦٩-٢٧٠"، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد "2/ 39"، المحلى على جمع الجوامع "٢/ ١٩٨" شرح الكوكب المنير "٢/ ٢٦٤ وما بعدها" شرح مختصر الروضة "٣/ ٨٨ وما بعدها."

و [**الرابع**]: **منها**: أن الله تعالى أمر عند التنازع بالرد إلى الكتاب، فإذا اختلفت الصحابة وجب الرجوع إلى الكتاب واستنباط ما يقتضيه من الحكم، وهذا يبطل القول بأن [1] طلب قول ثالث محظور.

والذي يدل على صحة المذهب الثاني [2]: أنّا قد عرفنا من حال الصحابة وسائر المجمعين حظر الخروج عن اختلافهم، كتحريم الذهاب عن وفاقهم.

يبين صحة هذا أنه لا خلاف بين الصحابة ومَن بعدهم في أن إحداث قول ثالث في الجَدِّ محرم، وأن الحكم فيه قول من يجعله أحق بالمال من الإخوة، أو من يجعله مقاسما لهم [3]، وإن إحداث قول ثالث في ذلك بمنزلة مخالفة [4] ما وقع الإجماع عليه، فلا وجه لتحريم ذلك وحظره إلا كون خلافهم في هذه المسألة مقصورا على قولين، فيجب أن يكون سبيل كل ما اختلفوا فيه سبيل هذا القول.

فإن قال قائل: لِمَ قلتم: إنه إذا ثبت تحريم قول ثالث في مسألة الجد، وجب أن يكون سائر المسائل بمثابتها في ذلك؟!

قيل له: إنما قلنا ذلك لوجهين:

---

(١) في (ب): فإن.

(٢) هذا الدليل ذكره أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٥٠٦ بنصه تقريباً ونسبه لعبد الجبار.

(٣) ينظر مسألة توريث الجد مع الأخوة الإنصاف ٧/ ٣٠٥، والمهذب ٢/ ٣٢، والفوائد الشنشورية ص ١٣٠، وحاشية ابن عابدين ٥/ ٤٩٣، والمغني ٧/ ٦٧، وفتاوى ابن تيمية ٣١/ ٣٤٢، والمحلى ٩/ ٢٨٢، مصنف عبد الرزاق ١/ ٢٦٤، وسنن الدارمي ٢/ ٣٥٣.
وذهب من الصحابة زيد بن ثابت وعمر لتوريث الجد مع الأخ وخالفهما أبو بكر وعلي وابن عباس، فلم يورثوا الأخ مع الجد، واعتبروا الجد أباً. وقد بالغ ابن حزم في المحلى في تتبع المسألة، ونقل أقوال الصحابة وغيرهم فيها.

(٤) في (أ): يخالفه.

أحدهما: أنّا قد علمنا من حالهم تحريم الخروج عن [1] اختلافهم، كما علمنا تحريم مخالفتهم فيما اتفقوا عليه، والطريق الذي به يعلم أحد الأمرين به يعلم الأمر الآخر، وإنما خصصنا مسألة الجد بالذكر على طريق المثال لشهرتها، وإلا فطريقتهم في سائر المسائل كطريقتهم [2] فيها.

يبين صحة هذا أنهم لا يرجعون في حظر القول الثالث إلى أكثر من أن أحدا منهم لم يقل به، وأن في القول به خروجا عن أقاويلهم، وشقا للعصا، وشذوذا عن جملتهم.

والثاني: أنه إذا ثبت أن إحداث قول ثالث في الجد محرم، ولا علة لذلك إلا تقرر الخلاف من المجمعين فيه على قولين، وجب أن يكون سبيل سائر المسائل سبيلها في تحريم الخروج عن أقوال المجمعين، وإحداث ما لم يقل به أحد منهم [3].

فإن قال: لم قلتم إن العلة في ذلك ما ذكرتم؟

قيل له: لا طريق إلى إثبات علة سوى ما ذكرناه؛ لأن طريق هذه المسألة هو الاجتهاد، ولا يمكن أن يقال: إنه لا طريق للاجتهاد في إثبات قول ثالث، فيكون هو العلة في تحريمه، وإذا لم يصح هذا لم يبق إلا أن تكون العلة ما ذكرناه.

فإن قال: لِمَ لا يجوز أن تكون العلة تعذُّرُ طريقة الاجتهاد في القول الثالث؟

قيل له: هذا معلوم فساده؛ لأن القول بأن الأخ أولى بالمال من الجد إن لم تزد -

---

(١) في (أ): من.

(٢) في (أ): طريقهم. في الموضعين.

(٣) الذين قالوا بالتفريق بين كون إحداث القول الثالث إذا أدى إلى رفع ما اتفقوا عليه في القولين كما هو في مسألة الجد مع الأخ، وبين إحداث قول ثالث لا يرفع ما اتفقوا عليه، كما هو في مسألة فسخ النكاح بالعيوب، لهم نقض هذا الدليل بإحداث قول ثالث، وهو فسخ النكاح في بعض العيوب دون بعض.

طريقة الاجتهاد [1] فيه في القوة على طريق الاجتهاد في أن الجد أولى به - لم ينقص عنها؛ لأن حال الأخ في باب التعصيب أقوى من حال الجد. ألا ترى أنه يعصب غيره والجد لا يبلغ في قوة التعصيب هذه الرتبة، فلولا الإجماع على حظر هذا القول لكان لا مانع منه، وهذا بينّ.

وقد استدل على هذه المسألة أيضا بأن اختلافهم على قولين: إجماع من طريق المعنى [2] على تحريم القول الثالث؛ لأن القائل بأن المال للجد يُحَرِّم على نفسه القول بخلافه، ويُحَرِّمُ - أيضا على من يخالفه، فيقول: إنه يقاسم الإخوة- القولَ بخلاف ما أدّى اجتهاده إليه من قول، فكذلك من يذهب إلى القول الآخر، فقد حصل في المعنى الوفاق على حظر القول الثالث، وهذه طريقتهم في كل ما اختلفوا فيه على قولين أو أقوال محصورة.

واستدل على ذلك أيضا بأنهم إذا اختلفوا على قولين في المسألة، صار سبيل المؤمنين فيها هذين القولين، فلا يجوز إحداث ثالث لأنه خلاف سبيل المؤمنين، والدليل [3] الأول هو المعتمد عندنا.

فإن قال قائل: كيف تقولون: إن الخروج عن اختلاف المجمعين بمنزلة الخروج عن اتفاقهم، واختلافهم لا ينحصر ولا ينضبط كما يضبط اتفاقهم؟!

قيل له: ليس الأمر كما قدَّرته؛ لأن معنى قولنا إن المجمعين إذا اختلفوا لم يجز الخروج من اختلافهم، أن الجماعة التي يعتبر إجماعها في باب الحجة على التفصيل إذا تكلم جميعهم في المسألة واختلفوا فيها على قولين أو أقوال محصورة، لم يجز إحداث قول مخالف لتلك الأقوال.

---

(١) في (أ): لم ترد طريقة للاجتهاد.

(٢) هذا الدليل أورده أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٥٠٧.

(٣) في (أ): فالدليل.

فإن قال: فما قولكم إذا حكم كلهم في المسألة بقول واحد، إلا واحدا منهم فإنه سكت عنه ولم يظهر قولا فيه، هل يجوز لمن بعدهم إظهار قول ثاني؟

قيل له: الذي أجاب به شيخنا أبو عبد الله عن هذه المسألة هو أن الأولى في ذلك أن لا يجوز لمن بعدهم إلا أن يقول بذلك القول أو يتوقف فيه؛ لأن الظاهر من حال الواحد الذي سكت عنه أنه متوقف فيه، فلا يجوز لمن بعدهم أن يتعدى في تلك المسألة القول الذي قال به أكثرهم، أو التوقف كما توقف بعضهم.

فإن قال: أليس قد أحدث بعض التابعين قولا ثالثا فيما اختلفت الصحابة فيه على قولين ولم يُنكَر ذلك عليه، كما روي عن ابن سيرين [1] أنه كان يذهب إلى قول ثالث في امرأة وأبوين وزوج وأبوين، فيقول في امرأة وأبوين بقول ابن عباس في أن للأم ثلث المال كاملا، وفي المسألة الأخرى بقول سائر الصحابة في أن للأم ثلث ما بقي منه [2].

---

(١) محمد بن سيرين الإمام، شيخ الإسلام، أبو بكر الأنصاري، الآنسي البصري، مولى أنس بن مالك، خادم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. تابعي تفقه ودرس الحديث وعلوم الدين الأخرى. برع في تفسير الأحلام، وله فيها كتاب «تعبير الرؤيا»، وتروى عنه تفسيرات عجيبة. برع في القضاء أيضاً حتى قيل عنه: (لم يكن بالبصرة أعلم بالقضاء منه). قال أنس بن سيرين: ولد أخي محمد لسنتين بقيتا من خلافة عمر، سنة (٣٣)هـ وولدت بعده بسنة قابلة. سمع أبا هريرة، وعمران بن حصين، وابن عباس، وخلقا سواهم. توفي بالبصرة وعمره سبعة وسبعون عاماً. توفي سنة (١١٠هـ). انظر ترجمته في: طبقات ابن سعد ٧ / ١٩٣، طبقات خليفة ت ١٧٢٨، تاريخ البخاري ١ / ٩٠، المعارف ٤٤٢، تاريخ بغداد ٥ / ٣٣١، طبقات الفقهاء للشيرازي ٨٨، تاريخ ابن عساكر ١٥ / ٢١٠، البداية والنهاية ٩ / ٢٦٧ و ٢٧٤، غاية النهاية ت ٣٠٥٧، تهذيب التهذيب ٩ / ٢١٤، النجوم الزاهرة ١ / ٢٦٨، طبقات الفقهاء للسيوطي ٣١، شذرات الذهب ١ / ١٣٨. سير أعلام النبلاء – ج ٤ / ص ٦٠٦.

(٢) هاتان المسألتان تسميان بالعمريتين والغراوين والغريمتين. قضى عمر رضي الله عنه في الأولى: بالربع للزوجة، وثلث الباقي للأم، وما بقي للأب. وقضى في الثانية: للزوج النصف، وللأم ثلث ما بقي،

وكما روي عن مسروق [(١)] أنه أحدث فيما اختلف الصحابة في مسألة الحرام قولا آخر [(٢)]؟!

قيل له: أول ما في هذا السؤال أنه [(٣)] لا يمكن التعلق به في الاعتراض على ما

وما بقي للأب.وتابعه على ذلك عثمان وزيد ابن ثابت، وابن مسعود، وعلي، والحسن البصري، والثوري، ومالك، والشافعي، وأصحاب الرأي.وجعل ابن عباس ثلث المال كله للأم في المسألتين.وقال ابن سيرين كقول الجماعة في زوج وأبوين، وكقول ابن عباس في امرأة وأبوين، وتابعه أبو ثور على ما في المغني لابن قدامة ٦/ ١٨٠، وفي العذب الفائض شرح عمدة الفرائض ١/ ٥٥، وفي شرح السراجية ص ٥٢، طبع الأوقاف ببغداد.وفي المصنف لابن أبي شيبة ١١/ ٢٤٠، حدثنا ابن عيينة عن أيوب عن ابن سيرين قال: ما يمنعهم أن يجعلوها من اثني عشر سهماً فيعطون المرأة ثلاثة أسهم، والأم أربعة أسهم، والأب خمسة أسهم.وينظر أيضاً السنن الكبرى للبيهقي ٦/ ٢٢٨.

(١) (..- ٦٣هـ =..- ٦٨٣ م) مسروق بن الأجدع بن مالك بن همدان، الإمام، القدوة، العلم، أبو عائشة الوادعي، الهمداني، الكوفي. سرق وهو صغير ثم وجد فسمي: مسروقا وأسلم أبوه الأجدع.ولقي مسروقا عمر بن الخطاب فقال له ما اسمك فقال مسروق بن الأجدع فقال الأجدع شيطان أنت مسروق بن عبد الرحمن فثبت ذلك عليه.وعداده في كبار التابعين وفي المخضرمين الذين أسلموا في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.تابعي ثقة.شهد حروب علي بن أبي طالب رضي الله عنه. وكان علي يعظمه.ومات مسروق بالكوفة.انظر ترجمته في: طبقات ابن سعد ٦ / ٧٦، طبقات خليفة ت ١٠٦٦، تاريخ البخاري ٨ / ٣٥، المعارف ٤٣٢، أسد الغابة ٤ / ٣٥٤، تاريخ الإسلام ٣ / ٧٥، العبر ١ / ٦٨ تذكرة الحفاظ ١ / ٤٦، الإصابة ت ٨٤٠٦، تهذيب التهذيب، ١ / ١٠٩، النجوم الزاهرة ١ / ١٦١، شذرات الذهب ١ / ٧١، سير أعلام النبلاء ج ٤ / ص ٦٣.صفة الصفوة ج ٣ / ص ٢٥.الأعلام للزركلي ج ٧ / ص ٢١٥.

(٢) أخرج عبد الرزاق في مصنفه ٦/ ٤٠٢ عن الشعبي أن مسروقاً قال: ((ما أبالي أحرمتها أو حرمت جفنة ثريد)).وهكذا في السنن الكبرى للبيهقي ٧/ ٣٥٢.وقريباً من ذلك أخرجه سعيد بن منصور في سننه برقم (١٧٠٢)، قال ابن قدامة في المغني ٧/ ١٥٥: ((وروي عن مسروق وأبي سلمة بن عبد الرحمن والشعبي أنه ليس بشيء لأنه قول هو كاذب فيه)).فتح الباري ٩/ ٣٧٢.

(٣) سقط من (ج): أنه.

قلناه؛ لأنا قد بيّنا إن إحداث قول ثالث محظور، وأن القائل به يكون مخطئا، ولم نقل: إن أحدا من التابعين لا يجوز عليه الخطأ، فإن كان في التابعين من جوّز ذلك وأحدث قولا ثالثا فإنه يكون مخطئا.

وأما قولك بأنه لم يُنكَر عليه، فإنه لا يمتنع أن لا يقع النكير فيه، أو لا يظهر وقوعه كما يظهر ذلك في مخالفة الإجماع الصريح، لمّا كان إلحاق الخروج عن اختلاف المجمعين بالخروج عن اتفاقهم يحتاج فيه إلى دليل، ويكون للشبهة والالتباس فيه مسرح.

فأما ما حكيته عن ابن سيرين فقد أجبت [1] عنه بأنه لم يخرج عن اختلاف الصحابة؛ لأنه قال في إحدى [2] المسألتين بقول بعضهم وفي الأخرى بقول الباقين [3]، فلم يذهب إلى قول ثالث لم يقل به أحد منهم.

فأما ما حكيته عن مسروق فإنه لا يلزم؛ لأنه كان لحق زمان الصحابة وهو من أهل الاجتهاد، فلا يمتنع أن يكون القول الذي ذهب إليه إنما قال به في وقت اختلافهم، ولم يكن قد استقر خلاف المجمعين من أهل العصر الأول على تلك الأقاويل الأُخر، وإنما كان لا يسوغ له أن يقول بها [4] قاله لو كان اختلافهم فيما اختلفوا فيه قد استقر قبل كونه من أهل الاجتهاد، فقد بان أن ما أورده السائل غير لازم على وجه من الوجوه.

---

(١) في (أ): أجبت. مصحفة.

(٢) في (أ): أحد.

(٣) كان جواب أبي الحسين في المعتمد ٢/ ٥٠٦ أشد مما أجيب به هنا، حيث قال: ((هذا الاحتجاج من المخالف يدل على أنه أجاز إحداث قول ثالث في مسألتين، لا في مسألة واحدة)). وفعلاً، هذا المثال ليس في محل النزاع.

(٤) في (ج): له.

والجواب عن الوجه الأول: أنّا قد بَيَّنا أن خلاف المجمعين إذا كان محصورا فإنه بمنزلة وفاقهم في أن الخروج عنه لا يجوز، وقد دللنا عليه من الوجه الذي بيناه، وهو أن إجماعهم قد دل على المنع منه، وهذا يقتضي أن يكون دليل الإجماع متناولا لحظر الخروج عن اختلافهم، لحظره فيما اتفقوا عليه لا ما اختلفوا فيه.

يبين صحة هذا أنّا إنما عرفنا أن مخالفتهم فيما اتفقوا عليه لا تجوز، لإجماعهم على ذلك، كما بيناه في مسألة إثبات الإجماع، وقد بينا في هذه المسألة إجماعهم على أن الخروج عما اختلفوا فيه محظور.

والجواب عن الثاني: أن من يخالفنا من أهل الظاهر في هذه المسألة لا يمكنه أن يسأل عنه؛ لأنه لا يقول بالاجتهاد ولا يذهب إلى أن أقاويل المجتهدين على اختلافهم يسوغ القول بها، فكيف يمكنه أن يزعم أن القول الثالث يجب أن يكون صحيحا إذا حصلت طريقة الاجتهاد فيه؟!!

ولهذا قلنا: إن الخلاف في أن إحداث قول ثالث يجوز أو لا يجوز يجب أن يكون خلافا بين القائلين بالاجتهاد؛ لأن من يذهب إلى أن أحد القولين هو الحق بعينه فإنه لا يُجَوِّز القول الثاني، وإذا لم يجوّزه فكيف يجوز إحداث قول ثالث؟!

ثم الجواب عنه لمن يقول بالاجتهاد أن طريقة الاجتهاد إنما تصح أن تُسلَك وتعتمد في القول إذا لم يكن الإجماع قد تناول خلافه، فأما ما وقع الإجماع على خلافه فالقول به باطل، وإن كانت له طريقة في الاجتهاد، وهذا مما لا لبس فيه.

والجواب عن الثالث: أن ما ذكره يؤيد ما قلناه، ولا تعلق له بالمنع مما نذهب إليه؛ لأن وقوع الإجماع على أحد القولين يقتضي سقوط الآخر لمكان الإجماع، فكذلك إجماعهم على تحريم إحداث قول ثالث يقتضي بطلانه، فإن أرادوا بما قالوه

إجماع الصحابة على أحد القولين بعد اختلافها فيهما [١]، فالجواب ما بيناه، وإن أرادوا إجماع التابعين على أحد القولين اللذين اختلفت الصحابة فيهما لم يصح السؤال؛ لأن من مذهبهم أن الحجة هي إجماع الصحابة دون إجماع التابعين.

«فإن قيل: إنما أردنا [٢] بما ذكرناه أنه إذا جاز - أن يجمعوا على كل واحد من القولين اللذين اختلفوا فيهما سائغ [٣]، ثم يبطل أحدهما بإجماعهم على الآخر- جاز أيضا أن يتفقوا على أن الحكمين لا ثالث لهما ثم يثبت الثالث.

والجواب: أنّا إنما نحكم بسقوط القول الآخر إذا أجمعوا على أحدهما؛ لأنتفاء شرط الجواز عنه وهو الاجتهاد عند حصول الإجماع على الآخر، وليس هكذا إذا كانوا مجمعين على حظر ثالث، فإن علة كونه محظورا خروجه عن اختلافهم، ولا تعلق له بشرط يجوز ارتفاعه، وهذه العلة قائمة أبدا، ولا يجوز أن يقوم على خلافه دليل؛ لأنه يؤدي إلى فساد الإجماع» [٤].

والجواب عن الرابع: أن ما ذكروه لا يدل على موضع الخلاف؛ لأن النص في الرد إلى الكتاب إنما ورد عند ثبوت التنازع، فإذا كان الإجماع قد اقتضى حظر القول الثالث، فحكم التنازع منتفي. ألا ترى أنه لا يمكن أن يُستدل بهذه الآية على أن بعض أهل العصر الثاني لو نازع أهل العصر الأول وخالفهم فيه وسلك طريقة الاستنباط فيما يخالفهم فيه لكان له ذلك، من حيث علمنا أن حصول الإجماع المتقدم قد قطع حكم التنازع والاختلاف.

❊❊

---

(١) في (أ): فيها. مصحفة.

(٢) في (أ): أرادانا. مصحفة، ولعل الصواب ما أثبت.

(٣) الكلمة في (أ) مهملة، ولعلها مصحفة، أو أن في الكلام سقطا.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

مسألة
[إذا أجمعت الأمة على أن لا فصل بين مسألتين هل لأحد أن يفصل بينهما]

ومما يتصل بالمسألة التي تقدمت [١] الخلافُ في أن الأمة إذا أجمعت على أن لا فصل بين مسألتين، هل يجوز لأحد أن يفصل بينهما؟

واعلم أن الإجماع إذا وقع على أن لا فصل بين مسألتين في حكم معين من تحليل أو تحريم، فلا خلاف في أنه لا يجوز لأحد من بعد أن يفصل بينهما [٢]، ولا شبهة في

---

(١) قال الإسنوي في نهاية السول ٢/ ٢٩٨: ((هذه المسألة قريبة في المعنى من التي قبلها، ولأجل ذلك لم يفردها الآمدي وابن الحاجب، بل جعلاهما مسألة واحدة وحكما عليها بالحكم السابق. ولكن الفرق بينهما أن هذه المسألة مفروضة فيما إذا كان محل الحكم متعدداً، وأما تلك ففيما إذا كان متحداً)).

والجامع بين المسألتين اتحادهما في إحداث قول ثالث. وممن لم يفردها بالذكر أيضاً ابن برهان في الوصول إلى الأصول وإمام الحرمين في البرهان وابن الهمام في التحرير. وأما الغزالي في المستصفى فدمجها مع التي قبلها. وبعض من دمجهما لم يصرح بذلك، ولكن يظهر ذلك من التمثيل وينظر ما يتعلق بالمسألة اللمع ص ٥٢، أحكام الفصول ص ٤٩٩، المعتمد ٢/ ٥٠٨، نهاية السول مع البدخشي ٢/ ٢٩٧، المستصفى ص ٢٢٤، شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٧، المسود ص ٣٢٧، روضة الناظر ص ١٥٠، التمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٣١٤.

(٢) قال أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٥١٠: ((وذكر قاضي القضاة في العمد أنه لا يجوز الفصل بين المسألتين، ولم يفصل هذا التفصيل، ذكر ذلك في أن الأمة لا يجوز أن تخطئ في مسألتين)). وخلاصة تفصيل أبي الحسين كما يلي:

إذا صرحوا بعدم جواز الفصل بينهما، أو علم أن طريقة الحكم واحدة، كتوريث العمة والخالة، فإن علة توريثهما واحدة وهي كونهما من ذوي الأرحام، فلا يجوز إحداث قول ثالث يمنع إحداهما وإعطاء الأخرى. ونقل عن عبد الجبار في الدرس والشرح أن هذا يقوم مقام قولهم لا فصل بينهما.

إذا كان طريق الحكم في المسألتين ليس واحداً، فإنه يجوز لمن بعدهم أن يفرق بينهما، كما ذهب الثوري للتفريق بين جماع الصائم ناسياً وبين أكله ناسياً. كما في المعتمد - (٢ / ٤٨). والجمهور على جواز إحداث قول ثالث في هذا القسم، وراجع ما سبق ذكره من المراجع في هوامش المسألة السابقة.

أن من فعل ذلك يكون خارجا عن الإجماع ومخالفا له [١]، وإنما الخلاف إذا أجمعوا على أن لا فصل بين مسألتين على سبيل الجملة، من غير تعيين الحكم فيحتاج [٢] في إثبات الحكم إلى دليل مستأنف، فمن الناس من ذهب فيما يجري هذا المجرى إلى أن الفصل بينهما جائز، مثل ما حكي عن الثوري [٣] من الفصل بين الجماع ناسيا والأكل ناسيا، والمحكي عنه أن الجماع يفطر والأكل لا يفطر، مع ظهور الإجماع ممن تقدم من العلماء في أن لا فصل بينهما [٤].

---

(١) ذهب جمع من الأصوليين إلى أنهم إذا صرحوا بالتسوية بينهما أنه لا يوجد خلاف كما في المحصول والحاصل والتمهيد لأبي الخطاب والمسودة. وقال الإسنوي: ((ظاهر كلام البيضاوي في المنهاج يدل على وجود الخلاف)). وقال ابن السبكي في الإبهاج ٢/ ٢٧٢: ((صرح به الجاربردي، وحكاه القاضي أبو بكر في مختصر التقريب)). وقال الشيرازي في اللمع ص ٥٢: ((أما إذا صرح الفريقان بالتسوية فقال شيخنا القاضي أبو الطيب الطبري رحمه الله: يحتمل أن يجوز ذلك لأنه لم يحصل الإجماع على التسوية بينهما في حكم)).

(٢) في (أ): يحتاج.

(٣) هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي أبو عبد الله، أمير المؤمنين في الحديث. كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى، أجمع الناس على دينه وورعه وزهده وعلمه، من الأئمة المجتهدين، ولد ونشأ في الكوفة، وراوده المنصور العباسي على أن يلي الحكم، فأبى، وخرج من الكوفة (سنة ١٤٤ هـ) فسكن مكة والمدينة، ثم طلبه المهدي، فتوارى. وانتقل إلى البصرة فمات فيها مستخفيا، سنة ١٦١ هـ. له ترجمة في طبقات الفقهاء ص ٨٤، وفيات الأعيان ٢/ ١٢٧، تاريخ بغداد ٩/ ١٥١، تذكرة الحفاظ ١/ ٢٠٣، حلية الأولياء ٦/ ٢٥٦، مشاهير العلماء الأمصار ص ١٦٩، الفهرست ص ٣١٤.

(٤) اختلف النقل عن الثوري رحمه الله في هذه المسألة، فما نقله عنه ابن حزم في المحلي ٦/ ٣٣١ موافق لما هو هنا، حيث قال: ((وعن عطاء أنه عليه في الجماع ناسياً القضاء دون الأكل، وقال به سفيان الثوري)).

وفي المغني لابن قدامة ٣/ ١٢١ عن أبي الخطاب أنه قال: ((هذا يدل على إسقاط القضاء والكفارة مع الإكراه والنسيان، وهو قول الحسن ومجاهد والثوري والشافعي))، وقال محمد بن نصر المروزي في كتاب اختلاف العلماء ص ٦٩: قال سفيان في الصائم: ((إن أكل في شهر رمضان ناسياً، أو جامع، أو شرب، فلا قضاء عليه))، وينظر أيضاً سنن الترمذي ٣/ ٩١.

واحتج من ذهب [(١)] إلى هذا القول بما حكيناه فيما تقدم عن ابن سيرين أنه فصل بين الزوج والأبوين، والمرأة والأبوين [(٢)]، قالوا: ولما لم يُنكَر على من ذهب إلى هذا علم أنه لا يجري مجرى مخالفة الإجماع.

والصحيح عندنا أن هذا كالأول في أن الفصل بينهما لا يجوز؛ لأن المجمعين إذا اتفقوا على أن لا فصل بين مسألتين، ولا فرق بين أن يعينوا الحكم أو يبهموه، في أن من فصل بينهما يكون مخالفا لهم؛ لأن منعهم من الفصل لا بد من أن يكون القصد به المنع من الفصل في الحكم وإن أبهموه [(٣)].

يبين صحة هذا أنهم إذا قالوا ذلك وعيّنوا الحكم، فإنما لا يجوز أن يقال في إحدى المسألتين بخلاف ذلك الحكم، من حيث منعوا الفصل بينهما وأثبتوا في إحداهما ذلك الحكم، فكذلك إذا ثبت بالدليل حكم لم يعينوه في إحداهما، وجب أن يكون حكم الأخرى مثله.

فإن قال قائل: لِمَ قلتم أن سبيل ما لا يعين فيه الحكم سبيل ما عين فيه ذلك؟

قيل له: لأنهم إذا عينوا الحكم فقالوا: لا فصل بينهما في التحليل أو التحريم، ففي ضمن ذلك أن الحكم الذي يثبت في إحداهما فهو حكم الأخرى، فمتى ثبت بالدليل حكم إحداهما كان وجوب مشاركة الأخرى فيه داخلا تحت إجماعهم [(٤)].

---

(١) في (ج): هذا. مصحفة.

(٢) تقدم الكلام على المسألتين في المسألة السابقة.

(٣) عدم تصريحهم بعدم جواز الفصل لا يقوم مقام التصريح به؛ لأنهم قد يكونون غافلين عن التفريق بين الفرعين، فلازم القول ليس قولاً لقائله.

(٤) التفريق بين إبهام الحكم وتعيينه لم أجد من خاض فيه من الأصوليين إلا ما نقله القرافي في شرح تنقيح الفصول عن القاضي عبد الوهاب، ولكنه استثنى حالة دون سائر الأحوال، وهي إذا كان مدرك أحد الحكمين مختلفاً، أو جاز أن يكون مختلفاً، جاز الفصل بين المسألتين. شرح تنقيح الفصول (٢/ ٤٩).

فإن قال: إن سلمنا لكم أن هذا واجب في الحكم الذي يثبت بالدليل القاطع، من حيث يُعلم أن المجمعين لو نصّوا على الحكم لكانوا عليه ينصون ولا ينصون على خلافه، فمن أين لكم وجوب ذلك في الحكم الذي يثبت بطريقة الاجتهاد؟!

قيل له: لا فصل بين الموضعين؛ لأنهم إذا قالوا لا فصل بينهما فقد قالوا إن الواجب في إحداهما على المكلف هو الواجب في الأخرى، وإذا كان ما ثبت من الحكم في إحداهما باجتهاد المكلف هو الواجب عليه، كان وجوب التسوية بينهما عليه داخلا تحت الإجماع المتقدم.

وكذلك القول في حكمين إذا أجمعوا على أن لا فصل بينهما في الحادثة، مثل أن يجمعوا على أن لا فصل بين الميراث والدية في قاتل العمد، وما يجري مجرى ذلك.

وإن اختلفوا في مسألتين على قولين، فقال بعضهم: لا فصل بينهما في التحليل، وقال الآخرون: لا فصل بينهما في التحريم، فلا إشكال في أن هذا يجري مجرى ما قدمناه؛ لأنهم إذا قالوا ذلك فقد أجمعوا على أن ما ثبت في إحداهما فقد ثبت في الأخرى، وإن لم يقولوا ذلك قولا، وظهر عنهم نقلا أن بعضهم لم يفصل بينهما في التحريم، وأن الباقين لم يفصلوا بينهما في التحليل، فقد قال بعض شيوخنا: إنه إن كان الطريق في التحليل أو التحريم في إحداهما كالطريق في الأخرى فالفصل لا يجوز، وإن كان طريق ذلك الاجتهاد [1] فالفصل لا يمتنع [2].

والأولى عندي أن هذا كالأول، ولا فصل بينهما كما لا فصل في المسألة الأولى وهي اتفاقهم على أن لا فصل بين مسألتين في أنه لا فرق بين أن ينقل ذلك عنهم

---

(١) أي: أن طريقهما ليس واحداً.

(٢) وهذا ما ذهب إليه المحققون من الأصوليين، منهم أبو إسحاق الشيرازي في اللمع، والرازي في المحصول، والغزالي في المستصفى، ونقله أبو الخطاب عن أحمد واختاره، ونقله الباجي عن أبي بكر الأبهري، وأبي جعفر السِّمناني، والقاضي أبي الطيب، وقال به أبو الحسين في المعتمد.

قولا أو فعلا ووجودا؛ لأن ذلك يجري مجرى إحداث قول ثالث فيما اختلفوا فيه على قولين [١].

فإن نُقل أن من قال منهم في مسألة بحكم مخصوص، قال في مسألة أخرى بحكم مخصوص، فقد قال بعض شيوخنا: إنه لا يمتنع أن يفصل بينهما إذا أدّى الاجتهاد إلى ذلك، وهذا أقرب من الأول، ولا يبعد أن يكون صحيحا؛ لأن ما نقل عنهم في ذلك لا يتضمن المنع من خلافه، إذ لا يمتنع أن يكون فيمن عداهم ممن لم يعرف له قول فيهما مَن يُجوِّز أن يفرق بينهما، فيثبت [٢] حكم إحداهما ولا يثبت حكم الأخرى.

فإن قيل: أليس من قولكم أن المجمعين إذا كان من قال منهم في مسألة بقول قال فيها بقول آخر، ومن لم يقل فيها بأحدهما لم يقل بالآخر، لا يجوز لأحد أن يفصل بينهما، فما الفرق بين هذا وبين الأول؟

فالجواب: أن المسألة إذا كانت هذه صورتها لا يجوز الفصل بين القولين فيها؛ لأن ذلك يؤدي إلى إحداث قول ثالث فيما اختلفوا فيه على قولين.

والجواب عما تعلق به [٣] من خالف في المسألة: أنه إن كان وجه تعلقه بذلك أن بعض التابعين قد ذهب إليه، فقول بعضهم [٤] لا يكون حجةً، وإذا دل الدليل على فساد هذا القول، فكل من يذهب إليه يكون مخطئا.

وإن كان تعلقه بأن من ذهب إلى ذلك لم يُنكر عليه ما اختاره. فالجواب عنه أن

---

(١) هذا الكلام نقله أبو إسحاق الشيرازي في اللمع ص ٥٢ حيث قال: ((ومن الناس من زعم أن هذا إحداث قول ثالث، وهذا خطأ؛ لأنه وافق في كل واحد من المسألتين فريقاً من الصحابة)).

(٢) في (أ): ويثبت.

(٣) سقط من (ج): به.

(٤) يشير بذلك إلى قول مسروق والثوري وابن سيرين في الأمثلة المتقدمة.

هذا الإجماع لما لم يجر في الوضوح والظهور مجرى الإجماع على قول معين أو فعل معين - واحتيج في إدخاله تحت الإجماع إلى استئناف دليل يثبت به الحكم، ثم يبين أن الإجماع يجب أن يكون متناولا له - لم يبلغ خلاف من يخالف فيه [١] مبلغ خلاف من يخالف الإجماع الظاهر في عِظَم المعصية، ولا يمتنع أن لا يكون كبيرة؛ لأنا إنما نحكم بأن خلاف الإجماع الظاهر كبيرة، من حيث علمنا من إجماع الصحابة أنهم كانوا يصفون من خالف الإجماع بأنه شاق للعصا، وهذا الوصف ينبي عن كون الموصوف به مقطوع الولاية، وإن فِعلَه فسقٌ [٢] وكبيرة، وهذا إنما علم منهم فيمن رد الإجماع الظاهر دون ما سواه.

وإذا ثبت هذا لم يمتنع أن يكونوا قد تركوا المخالفة في النكير على من خالف في ذلك، من حيث جوزوا أن تكون معصيته [٣] في هذا الباب صغيرة، فلم يظهر من نكيرهم في ذلك ما ظهر في غيره.

**

---

(١) سقط من (أ): فيه.

(٢) في (أ): فإن فعله فسوق.

(٣) في (أ): معصية.

مسألة [١]

[إذا استدل الصحابة بدليلين في مسألة، هل لمن بعدهم أن يستدل بغير ما استدلوا به]

ومما يتصل أيضا بما تقدم الكلامُ في أن الصحابة إذا استدلت بدليلين في مسألة، هل يجوز لمن بعدهم أن يستدل فيها بغير ما استدلوا به من ثالث أو رابع؟!

وقد ذكر بعض من صنف في أصول الفقه من أصحاب الشافعي هذه المسألة، وقال: لا يمتنع أن يستدل في المسألة بدليل لم يستدل به المتقدمون [٢].

---

(١) هذه المسألة لم ترد في بعض كتب الأصول كالبرهان، واللمع، والمستصفى، وروضة الناظر، وأحكام الفصول. وبعضهم ذكر الدليل والتأويل ولم يتعرض للعلة كالمحصول والإسنوي وابن الحاجب وأحكام الأحكام للآمدي وابن برهان. وتعرض للعلة أبو الحسين في المعتمد، وابن أمير الحاج في التقرير والتحبير، وتابعه الشوكاني، ونقلها القرافي عن القاضي عبد الوهاب، وذكرها أبو الخطاب في التمهيد، وابن تيمية في المسودة.

ولتحرير محل النزاع في المسألة أقول: نقل كثير من الأصوليين الاتفاق على أنه إذا نص أهل العصر الأول على فساد الدليل أو التأويل الجديد أو كان الدليل أو التأويل الجديد يقدح في الأول أنه لا يجوز استحداث استدلال ولا تأويل. فمحل النزاع إذن فيما إذا لم ينصوا على فساد الجديد، ولم يكن قادحاً في الأول. وينظر المسألة في جوهرة الأصول وتذكرة الفحول للرصاص / ٤٠٠، صفوة الاختيار في أصول الفقه - (١ / ٢٦٨)، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول للمهدي / ٦١٤، الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية - (١ / ١٩٣)، إجابة السائل شرح بغية الآمل - (١ / ١٩٨)، الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل/ ١٤٨، نهاية السؤل مع البدخشي ٢/ ٣١٦، بيان مختصر ابن الحاجب ١/ ٥٩٨، والأحكام للآمدي ١/ ٢٧٣، وإرشاد الفحول ص ٨٧، والمسودة ص ٣٢٨، والوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/ ١١٣، والمحصول ٢/ ١/ ٢٢٤، وشرح تنقيح الفصول ص ٣٣٣، والتقرير والتحبير ٣/ ١٠٨، والمعتمد ٢/ ٥١٤.

(٢) لم نستطع تحديد اسم من نسب له هذا القول. وممن قال بهذا القول من الأصوليين: أبو الحسين البصري، والكمال بن الهمام، وأبو الخطاب، وأبو يعلى، والرازي، وابن الحاجب، والإسنوي، والآمدي، ونقلوه عن الجمهور.

وشيخنا أبو عبد الله اعترض ما استدل به من حكينا عنه ذلك من أصحاب الشافعي، وأومأ إلى التوقف فيها [١].

والذي ذكره غيره من شيوخنا أن ذلك لا يمتنع، ودل على ذلك أن الأدلة لا تجري مجرى المذاهب في هذا الباب، إذ ليس في استدلالهم على حكم المسألة بدليلٍ المنعُ من أن يكون عليه دليل آخر، ولا يمتنع أن يكون اقتصارهم عليه وكفهم عن البحث عما سواه الاستغناء به [٢] عن غيره.

فإن قال قائل: فما قولكم إن أجمعوا على أن لا دليل في المسألة إلا ما ذكروه، كيف يكون صورة الدليل الثاني؟

قيل له: إن كان الدليل الثاني مما يمكن صرفه عن تناول الحكم بضرب من التخصيص، أو حمله على وجه من المجاز، وجب أن يفعل ذلك لمكان الإجماع، وإن كان لا يصح فيه شيء مما ذكرناه، فهذا الإجماع الذي ذكره السائل لا يجوز أن يقع.

فإن قال: كيف يصح أن ينظروا في دليل المسألة ويبحثوا عنه فيقع لهم [٣] العلم

---

(١) نسب الشوكاني التوقف لبعض أهل العلم.وفي المسألة أقوال أخرى غير التوقف والجواز وهي:
عدم الجواز، ونسبه الآمدي للأقلين، ونقل الشوكاني عن ابن القطان أنه قال: ((وذهب بعض أصحابنا إلى أنه ليس لنا أن نخرج عن دلالتهم ويكون إجماعاً على الدليل لا على الحكم)).
إن كان الحادث نصاً، جاز الاستدلال به، وإن كان غيره فلا، نقله الشوكاني في إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول - (١ / ٢٣٠).وابن أمير الحاج في التقرير والتحبير (٣/ ١٤٥)، عن ابن حزم وغيره.
إن كان ظاهراً فلا يجوز إحداثه، وإن كان خفياً يجوز لجواز اشتباهه على الأولين.نسبه ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير (٣/ ١٤٥) لابن برهان.وهو ليس موجوداً في الوصول إلى الأصول، ولعله في كتبه الأخرى.

(٢) سقط من (أ): به.

(٣) في (ج): فيقع عنه لهم.

بأحد دليليها [1] دون الآخر، مع أن طريق أحدهما كطريق الآخر في الظهور والجلاء؟!

قيل له: ما فصلته ليس هو من موضع الخلاف بسبيل؛ لأن الدليلين إذا جريا هذا المجرى في ظهور طريقهما لا يمتنع أن يقال: إن الصحابة متى علمت أحدهما علمت الآخر، وإنما الكلام إذا كان طريق أحدهما أوضح من طريق الآخر، فعلم ذلك واستغني به عن طلب غيره.

فإن قال: فهل تجوزون على النبي صلى الله عليه وآله أن يُثبت الحكم بدليلين أحدهما القرآن والآخر وحي، فيعلم أحدها دون الآخر؟

قيل له: لا يجوز ذلك، والعلة فيه أن الدليلين عليه نزلا وهو المبلغ والمؤدي، فلا يجوز أن يَعلم أحدهما دون الآخر. وليس هكذا حكم الأمة، إذ لا يمتنع أن يعلم بعضهم الحكم من طريق الإجماع، وبعضهم من طريق النقل، وبعضهم من طريق الاستنباط.

فإن قال: إذا كان كل واحد من الدليلين [2] حقا، فكيف يجوز ذهاب المجمعين عنهما [3]؟!

قيل له: يجوز ذلك بأن يستغنى بأحدهما عن الآخر.

فإن قال: إذا لم يجز أن يذهبوا عن بعض الحق من الأحكام، فكيف يجوز ذلك في الأدلة؟!

قيل له: قد بيّنا العلة في ذلك، وهي أن أحد الدليلين إذا وقع الاستغناء به عن

---

(١) في (أ): دليلها.

(٢) في (أ): الدليل.

(٣) في (ج): عنها.

الآخر، فالآخر ليس من الحق الذي وجب عليهم أن يعرفوه، وليس هكذا الحكم؛ لأنه إذا كانت المصلحة متعلقة به في التكليف ولا ينوب منابه في ذلك [١] لزمهم العلم به. يبين الفرق بين الموضعين أن المسألة الواحدة إذا كانت عليها أدلة كثيرة لا يمتنع أن يقتصر الله تعالى المكلف على التمكين من معرفة واحد منها، من حيث يقع الاستغناء به عما سواه.

وليس هكذا الأحكام التي تتعلق المصلحة بالتعبد بها، فإن الاقتصار على تكليف بعضها دون بعض لا يحسن.

والقول في العلل كالقول في الأدلة، إذ ليس في تعليل الصحابة مسألة بعلة مخصوصة ما يمنع من أن يكون فيها علة أخرى، أو يمنع من التعليل بغيرها [٢].

وكذلك القول في قدحهم في بعض الأدلة واعتراضهم عليه بوجه في أنه لا يمنع من القدح فيه بوجه آخر. فإن اتفقوا في تأويل الآية على وجه أو وجهين، لم يجز تأويلها على خلاف ما تأولوا عليه، وتأويل الآية يجري مجرى المذاهب في هذا الباب، وهذا المعنى قد نصّ عليه جماعة شيوخنا.

والذي يدل على ذلك أن تأويل الآية إن كان يتضمن الأحكام التي [٣] ورد التعبد بها، فلا شبهة في أن الخروج عن أقاويلهم فيها لا يجوز، وقد قدمنا الدليل على ذلك.

---

(١) سقط من (أ): ولا ينوب منابه في ذلك.

(٢) ألحق المصنف هنا العلل بالأدلة، إلا أن بعض الأصوليين ذكر فرقاً بين العلل والأدلة، فنقل ابن أمير الحاج والقرافي عن القاضي عبد الوهاب أنه إن كان الحكم عقلياً فلا يجوز إحداث أخرى؛ لأن الحكم العقلي لا يعلل بعلتين، وإن كان الحكم شرعياً لا يجوز ذكر علة أخرى على قول من قال بعدم جواز التعليل بعلتين، ومن جوَّز التعليل بعلتين أجاز إحداث الثانية بشرط أن لا تُبطل العلة الأولى. انظر التقرير على التحبير ٣/ ١٠٨، وشرح تنقيح الفصول ص ٣٣٠.

(٣) في (أ): الذي.

وإن لم يكن منها وكان طريقه النقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله، لم يجز أن يخفى ذلك على جماعتهم [١]. وإن كان طريق آخر مما يتعلق باللغة، لم يجز أيضا أن لا يعرفوه، ولا يجري هذا مجرى ما قلناه في الدليلين؛ لأن ذلك إنما قلناه [٢] إذا اختلف طريقاهما في الوضوح، ووقع الاستغناء بأحدهما عن الآخر، وليس هكذا تأويل الآية؛ لأن ما يجري مجرى معاني الألفاظ، وما تحتمله حقيقة أو مجازا، فطريقته [٣] لا بد من أن تكون ظاهرة متجلية [٤] للصحابة، ولا يجوز أيضا أن يذهب عليهم [٥] من المراد بالآية ما هو الحق.

فإن قال: فما قولكم في الخبر إذا خرجوه على وجه، هل يجوز تخريجه على وجه آخر؟!

قيل له: شيخنا أبو عبد الله يمنع من هذا؛ لأنه قد تكرر له في غير موضع إسقاط كثير مما يتأول [٦] عليه الخبر مَن [٧] يخالفه في المسائل؛ بأن ذلك التأويل لم يحمل الخبر عليه أحد من المتقدمين، وهو الصحيح؛ لأن الحق فيما يتعلق بالأحكام - مع نظرهم

(١) جواز خفائه على جماعتهم لا يقع إذا كانت آراؤهم قد جمعت وحدث بينهم اختلاف على أقوال، ولكن معظم الأقوال المنقولة عن الصحابة أقوال فردية نقلت عنهم وليست منسوبة لجميعهم، ولذا لا بد من تقييد المسألة بأن يكون الجميع قد أدلى بدلوه في المسألة. ومن الممكن أن يسمع رجل قولاً من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم يخرج من المدينة قبل أن يحدث به فيخفى على أهل المدينة، ثم يعلمون بما سمعه بعد أن ظهرت أقوالهم.

(٢) في (أ): قلنا.

(٣) في (أ): فطريقه.

(٤) في (ج): مجلية.

(٥) سقط من (أ): عليهم.

(٦) في (ب): يتناوه.

(٧) في (ج): عن.

فيها وفيما يقتضيه دليلها - لا يجوز أن يذهب عليهم، فإذا نظروا في الخبر طلبا للمراد به، لم يجز أن يخفى عليهم ما هو حق من تأويله، وما يجوز أن يكون مرادا به من الوجوه، وسبيله سبيل المذاهب [1].

❋ ❋

(١) في (ب)، و(ج): لأن الحق فيما يتعلق بالأحكام لا يجوز أن يذهب عليهم، وسبيله سبيل المذاهب.

مسألة
[هل يجوز أن يكون الإجماع واقعا من طريق الاجتهاد]

اختلف أهل العلم في الإجماع هل يجوز أن يكون واقعا من طريق الاجتهاد والاستنباط دون التوقيف، أو لا يجوز ذلك [1]؟

---

(١) أجمعت الأمة على أنه لا يجوز أن ينعقد الإجماع إلا عن دليل إلا ما نقل عن شذوذ من المتكلمين أنه يجوز أن ينعقد عن توقيف، بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب. ولم يُعيِّن كافة الأصوليين في مصنفاتهم القائل بهذا إلا بقولهم: ((بعض المتكلمين))، ثم اختلف الجمهور بعد ذلك على أقوال:
الأول: يجوز انعقاده عن دليل أو أمارة من خبر آحاد أو قياس، وقد وقع، وهو حجة تحرم مخالفته. وقال به جمهور الأصوليين كالآمدي، وابن الحاجب، والرازي، والغزالي، وابن قدامة، وإمام الحرمين، ونقله عن مالك. ونقله الباجي عن كافة الفقهاء، ومنهم أبو تمام المالكي، وقال الشوكاني: ((نقله الروياني عن عامة الشافعية والزركشي في البحر المحيط عن الشافعي)).
الثاني: يجوز عقلاً انعقاده عن اجتهاد وقياس، ولكنه لم يقع. نقله عن قوم الرازي في المحصول، وابن قدامة في روضة الناظر، وابن أمير الحاج في التقرير والتحبير.
الثالث: يجوز انعقاده عن اجتهاد وقياس وقد وقع ولكنه لا تحرم مخالفته. نسبه أبو الحسين، وأبو الخطاب للحاكم صاحب المختصر من الحنفية، ونسبه الآمدي لقوم، ونقل الشوكاني نسبته لقوم عن ابن فورك، وسليم الرازي، والقاضي عبد الوهاب.
الرابع: يجوز عن قياس جلي دون الخفي. ونسبه لقوم الآمدي، والإسنوي، والرازي، والقرافي، وأبو الحسين. ونسبه الشوكاني، وابن أمير الحاج لبعض الشافعية، وذكر الشوكاني أن ابن القطان نقل جوازه عن قياس المعنى دون قياس الشبه.
الخامس: يمتنع وقوعه عن قياس مطلقاً. وبه قال ابن حزم في الأحكام ٤/ ١٢٩ حيث قال: ((لا يمكن البتة أن يكون إجماع من علماء الأمة على غير نص من قرآن أو سنة)). ونسبه عبد الجبار في الشرعيات ص ٢٣٠ إلى أبي هاشم، وأبي عبد الله. ونسبه أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٥٢٤ لأهل الظاهر. ونسبه الرازي في المحصول ٢/ ١/ ٢٦٥ لابن جرير الطبري. ونسبه الشيرازي في اللمع ص ٤٨ لداود وابن جرير. ونسبه في المسودة ص ٣٣٠ لداود ونفاة القياس. ونسبه أبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٢٨٨، والأصفهاني في بيان مختصر ابن الحاجب ١/ ٥٨٦، والغزالي في المستصفى ص

فذهب نفر منهم إلى أن ذلك غير جائز، وهو قول كثير من أهل الظاهر وبعض المتكلمين، ثم يختلفون [1]:

فمنهم من يقول: إن الإجماع من طريق الاجتهاد لا يصح وقوعه.

ومنهم من يقول: لا يستحيل ذلك، ولكن قد علمنا بالدليل أنه لا يقع إلا من جهة التوقيف دون الاستنباط والاجتهاد.

وقد حكي عن بعض الفقهاء أن ذلك يجوز أن يقع ولكنه لا يكون حجة.

وعند أكثر الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة والشافعي رحمة الله عليهما أن وقوعه جائز من جهة الاجتهاد والاستنباط، كما يجوز من جهة النص والتوقيف. وبه قال شيخنا أبو علي وأبو هاشم [2]، وهو الذي نصره شيخنا أبو عبد الله، وحكاه عن أبي الحسن الكرخي.

وحكي عن بعض أصحاب الشافعي أن وقوعه من طريق الاجتهاد الجلي يجوز، ولا يجوز من طريق الاجتهاد الخفي.

وحكي عن بعض الفقهاء القول بوقوع إجماع الصحابة من طريق الرأي المحض

٢٢٢، والباجي في أحكام الفصول ص ٥٠٠ لابن جرير وأهل الظاهر. وانفرد الباجي بتعليل قول ابن جرير بأنه لا يتأتى ولا يصح وجوده، ولو وجد لكان دليلاً. ونسبه الآمدي في الأحكام ١/ ٢٨١ لداود وابن جرير والشيعة. ونسبه ابن الحاجب للظاهرية، ونسبه ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير ٣/ ١٠٠ لا بن جرير والظاهرية، ونقل عن السرخسي أنه قال: إن ابن جرير يقول: الإجماع القطعي لا يكون عن خبر واحد ولا قياس. ونسبه السمرقندي في ميزان الأصول ص ٥٢٤ لعامة أهل الظاهر، ونقل عن بعض أهل الظاهر أنه ينعقد عن خبر واحد دون الاجتهاد والرأي.

السادس: لا ينعقد إلا عن خبر واحد، أو قياس، ولا ينقعد عن كتاب أو خبر متواتر؛ لأن الحكم ثابت بهما فلا حاجة إلى الإجماع. نقله السمرقندي في الميزان عن بعض الحنفية، ولم يوافقهم عليه.

(١) أي: الجمهور، عدا أهل الظاهر والمتكلمين.

(٢) نسب القاضي عبد الجبار في الشرعيات ص ٢٣٠ إلى أبي هاشم، وأبي عبد الله القول بأن الإجماع لأجل الخبر الواحد غير سائغ، وهو مخالف لما نسبه المؤلف لهما هنا.

الذي لا يستند إلى دليل، كالاستصناع وجعل الأجرة فيه مقابلا للعمل والآلة التي تستعمل فيه، وإن لم تكن مضبوطة كأجرة الوراق والصباغ [١] والخياط [٢]، ومثل الأجرة على دخول الحمام، وإن كان بدلا لمجهول [٣]. ومثل استئجار من يرضع المولود [٤]، ومثل ما يتعلق بأخذ كثير من الأموال، كالخراج [٥] وزكاة الخيل [٦]، وما

---

(١) سقط من (أ): الصباغ.

(٢) الأمة مجمعة على جواز الاستصناع إلا ما يحكى عن عبد الرحمن بن الأصم. ومستند الأمة في هذا الإجماع القياس على البيع بجامع أنه لا يمكن أن تستقيم الحياة إلا بذلك؛ لأنه لا يمكن للشخص أن يتعلم كل الصنائع، ولا يمكن أن يوجد من يبذلها للجميع. ولذا أجمعت الأمة على جوازها مع ما يوجد فيها من الغرر اليسير الذي لا يمكن الاحتراز عنه، مع أنهم وضعوا بعض الشروط لذلك، فقد اشترطوا للإجارة على الكتابة بيان عدد الورق ونوعه وعدد الأسطر والحواشي ونوع القلم الذي يكتب به. انظر في ذلك: المغني ٥/ ٤٣٣، ٤٦٣، وروضة الطالبين ٥/ ١٩٤.

(٣) في (ج): بمجهول.

وانعقد الإجماع على استقباح معرفة أجرة الحمام قبل الدخول ومعرفة مقدار الماء المستعمل، وذلك لأن العرف جارٍ بذلك، والعرف حجة لقوله تعالى: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩].

(٤) مستند الإجماع في ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، وكذلك استرضاع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لولده إبراهيم. وقد اشترط الفقهاء فيه تقدير المدة ومعرفة الصبي وتعيين موضع الإرضاع. انظر روضة الطالبين ٥/ ١٩٢، والمغني ٥/ ٤٩٦.

(٥) مستند الإجماع في إبقاء أرض الخراج وقفاً أو قسمتها ما استدل به عمر رضي الله عنه بقوله تعالى: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾، ثم قال تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾، ثم قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ﴾، ثم قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاؤُوا مِن بَعْدِهِمْ﴾ [الحشر: ٧ - ١٠]، ولذا قسم عمر خيبر وأبقى أرض السواد جمعاً بين الآيات.

(٦) زكاة الخيل ليس مجمعاً عليها بل القائل بها أبو حنيفة وزفر دون صاحبيه. قال في المهذب ١/ ١٤٨: لا تجب الزكاة في الخيل والبغال والحمير، لما روي عن أبي هريرة: ((ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة))، متفق عليه. وقال في المغني ٢/ ٦٢٠: ((لا زكاة في غير بهيمة الأنعام من الماشية في قول أكثر أهل العلم)). وقال أبو حنيفة: ((في الخيل زكاة إذا كانت ذكوراً وإناثاً)). وانظر: فتح القدير ٢/ ١٨٣، ومعاني الآثار ٢/ ٢٦، والأم ٢/ ٢٢، والمحلي ٥/ ٢٢٦.

يجري مجرى ذلك [١]؛ لأنه ليس في الأصول ما يشهد به ويمكن الرجوع فيه إليه [٢].

والصحيح عندنا في جميع هذا أن يكون مقولا من جهة دليل شرعي، ولا يمتنع أن يكون في الصحابة من سمع في هذه الأبواب حكما من النبي صلى الله عليه وآله، أو شاهد منه تقرير بعض الناس عليه، فيكون الإجماع حاصلا عن ذلك الدليل [٣].

واحتج الطائفة الأولى [٤] من مخالفينا في هذه المسألة بوجوه:

[الأول]: منها: أن اجتماع الجماعة الكثيرة على شيء واحد من جهة غلبة الظن الصادر عن الرأي والاجتهاد لا يجوز من طريق العادة، فالاجتهاد يخالف [٥] في هذا الباب الدليل القاطع أو الشبهة التي تتصور بصورة الدليل، فتجري مجرى الدليل القاطع؛ لأن اجتماع [٦] الجماعة الكثيرة على المذهب لما يجري هذا المجرى لا يمتنع.

و [الثاني]: منها: أن المعلوم من أحوال الجماعة الكثيرة أنها تختلف فيما طريقه

---

(١) هذه الفروع الفقهية ذكر معظمها أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٥٢١.

(٢) لم يذكر المصنف هنا أدلةً لأصحاب هذا القول إلا الإجماع على ما ذكره من فروع فقهية، وأما أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٥٢٠ فقد أفرد هذا القول بمسألة خاصة، واستدل له: بأنه لو لم ينعقد الإجماع إلا عن دلالة لكانت الدلالة هي الحجة، ولم يكن للإجماع فائدة. وأجاب عنه: أنه يبطل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم، فإنه حجة مع أنه لا يقول إلا عن دلالة. ثم لا مانع أن يكون على الحكم حجتان، الدلالة والإجماع، وقد تكون الفائدة سقوط البحث عن الحجة وسقوط نقلها. كما أنه يحرم علينا الخلاف الذي كان جائزاً في مسائل الاجتهاد عن قول من يقول: كل مجتهد مصيب.

(٣) هذه إجابة عن الفروع الفقهية التي استدل بها من قال بجواز وقوع الإجماع عن الرأي المحض في عهد الصحابة.

(٤) هم القائلون باستحالة وقوعه عن اجتهاد وقياس.

(٥) في (أ): مخالف.

(٦) في (ج): الاجتماع.

الرأي والظن، ولا تتفق على شيء واحد، كما أنها لا تتفق على اختيار فعل واحد، وذلك معلوم بما يجري مجرى المشاهدة [1].

و [الثالث]: منها: أن الجماعة الكثيرة كما علم من حالها أنها لا تتفق على الإخبار بالكذب عن مخبر واحد من دون تواطؤ وما يجري مجراه، فكذلك قد علم أنها لا تتفق على شيء واحد فيما يتعلق بالظن.

فأما الطائفة الثانية وهي التي لا تحيل وقوع الإجماع من طريق الاجتهاد، وتدعي أن الدليل قد دل على أنه لا يقع من هذا الوجه، فإنها تحتج بوجوه:

[الأول]: منها: أن القول بالاجتهاد وكونه دليلا على الأحكام الشرعية مختلَف فيه، فمن الناس من يثبت ذلك، ومنهم من ينفيه، فكيف [2] يجوز اتفاق الأمة على القول أو الفعل من طريق الاجتهاد، مع اختلافهم في صحته؟!!

و **[الثاني]: منها**: أن ما يثبت من طريق الاجتهاد فالخلاف جائز فيه، وما يثبت من طريق الإجماع لا يجوز مخالفته، فكيف يثبت ما لا يسوغ الخلاف فيه بما يسوغ خلافه.

و **[الثالث]: منها**: أن مخالفة الإجماع توجب الفسق، ومخالفة ما طريقه الاجتهاد لا إثم فيها، فكيف يكون الإجماع مع تعلق [3] الإثم بمخالفته حاصلا عنه.

و **[الرابع]: منها**: أن ما طريقه الاجتهاد لا يجوز أن يجعل أصلا يقاس عليه، وما يثبت بالإجماع فإنه يكون أصلا يقاس عليه، وهذا يمنع من ثبوت الإجماع بالاجتهاد.

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): وذلك معلوم بما يجري مجرى المشاهدة.

(٢) في (ج): وكيف.

(٣) سقط من (ج): تعلق.

و [الخامس]: منها: أنه لو وقع الإجماع من طريق الاجتهاد، لوجب أن يكون الحكم معلوما، وكونه معلوما يقتضي أن تكون علته معلومة أيضا، وهذا يخرج الحكم عن كونه ثابتا من طريق الاجتهاد.

فأما من يذهب إلى أنه يجوز وقوعه من طريق الاجتهاد ولا يكون حجة، فأقوى ما يحتج به أن يرده إلى سائر الاجتهادات، فيقول: لمّا كان ما [(١)] طريقه الاجتهاد ولم يقارنه الإجماع يجوز خلافه، والعلة فيه أنه ثابت من طريق الاجتهاد؛ فكذلك إذا قارنه الإجماع [(٢)].

والذي يدل على جواز وقوع الإجماع من طريق الاجتهاد والاستنباط: أنه قد ثبت أن الاجتهاد أحد أدلة الشرع كالنص وسائر التوقيف، فلا مانع من وقوعه من جهته كوقوعه [(٣)] من جهة النص والتوقيف. ولا فصل بين من يمنع من وقوعه من جهة الاجتهاد، وبين من يقول: إنه لا يقع إلا من جهة نص الكتاب، ويسلك في ذلك طريقة الخوارج في أن أصول الأحكام الشرعية لا تثبت إلا من جهة الكتاب، ولا اعتبار في ذلك بالسنة، وهذا ظاهر الفساد.

فإن قال قائل: أليس من قولكم أن الإجماع لا يحصل من طريق التبخيت والشبهة، فلِم لا يجوز أن نقول: إنه لا يحصل إلا من طريق النص والتوقيف دون اجتهاد المجتهدين. وإن المجمعين لا يختارون الاتفاق على الحكم إلا من هذا الطريق، وإن صح منهم اختيار خلافه؟!

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): ما.

(٢) في (أ): فكذلك إذا قارنه الإجماع يجوز خلافه، والعلة فيه أنه ثابت من طريق الاجتهاد؛ فكذلك إذا قارنه الإجماع. مكرر.

(٣) في (أ): لوقوعه.

قيل له: إنما منعنا [1] مما ذكرته لقيام الدلالة عليه، وهو أنّا قد علمنا أن إثبات الحكم الشرعي من طريق التبخيت [2] والشبهة لا يكون صوابا وحقا، ولا بد من كون فاعله مخطئا. فإذا [3] دل دليل السمع على كون الإجماع حقا وصوابا، علمنا أنه لا يحصل من هذا الوجه، وليس هكذا الاجتهاد لأنه أحد الأدلة، فإجراؤه مجرى التبخيت والشبهة فاسد.

فإن قال: لسنا نسلِّم أن الاجتهاد من أدلة الشرع!

قيل له: هذا كلام في مسألة أخرى، وقد دل الدليل عندنا على صحته وكونه دليلا في الشرع، وهذه المسألة عندنا مبنيّةٌ على هذا الأصل، فخلافك في هذا الموضع لا يؤثر.

فإن قال: أليس الاجتهاد - وإن كان دليلا عندكم في كثير من الشرعيات - فإنه لا يكون دليلا في الحكم الذي يقتضي النص خلافه، فلِم لا يجوز أن يكون الإجماع حجة؟ ولكنه إنما يكون حجة إذا كان واقعا عن نص وتوقيف، ولا يكون حجة إذا وقع عن اجتهاد واستنباط؟!

قيل له: إنما قلنا في الاجتهاد بما ذكرته، لقيام الدلالة على أن استعماله مشروط بأن لا يمنع النص منه، ولا يكون مؤديا إلى مخالفته، وليس هكذا الإجماع، فإن الدليل الدال على كونه حجة لم يقتض كونه مشروطا، بأن يكون واقعا عن دليل

---

(١) في (ج): معنا. مصحفة.

(٢) ضبط القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٩ هذه الكلمة بأنها التاء المنقوطة باثنتين من فوقها، والبخت في اللغة: الحظ وزناً ومعنى، وهو عجمي على ما في المصباح المنير ص ٣٧، وفي مختار الصحاح ص ٤٢: البخت: الجد. وقد تكرر تصحيف هذه الكلمة في الشرعيات للقاضي عبد الجبار بالتبخيت.

(٣) سقط من (أ): فإذا.

دون دليل، ولا أن مِن سبيله أن لا يكون واقعا عن الاجتهاد.

فأما من يذهب إلى أن الإجماع يجوز وقوعه من طريق الاجتهاد ولا يكون حجة، فالذي [(١)] يدل على فساد قوله [(٢)]: أن دليلي الإجماع من الآية والخبر اقتضيا كونه حجة على سبيل الإطلاق من الوجه الذي بيناه فيما تقدم، ففي أي وجه حصل وجب كونه حجة. وقد بيّنا أنّا إنما قلنا إنه لا يقع عما يجري مجرى التبخيت والشبهة لقيام الدليل عليه، فأما وقوعه عن أي دليل كان فلا مانع يمنع منه.

والجواب عن أول [(٣)] ما احتج به الطائفة الأولى من مخالفينا: أن السائل عن ذلك لا يخلو: من أن يكون ممن يسلم أن ما يتعلق بالظن يجوز أن يكون دليلا في الأحكام الشرعية.

أو لا يسلم ذلك.

فإن كان لا يسلم هذا، فلا وجه لاستدلاله بما استدل به؛ لأن ما ليس بدليل لا يجوز أن يعلق [(٤)] الحكم به، سواء جاز حصول الإجماع عليه أو لم يجز.

وإن كان يسلم ذلك فلا بد من أن يجوّز اجتماع الجماعة الكثيرة على ما طريقه الظن؛ لأن ما [(٥)] لا يمكن حصوله ولا يصح وجوده، لا يجوز أن يتعبد الله تعالى به. فلو كان يستحيل اجتماع الجماعة الكثيرة [(٦)] على ما طريقه الظن ((لما صح ورود

---

(١) في (أ): والذي.

(٢) هذا ليس جواباً عن قول من قال بجواز وقوع الإجماع عن اجتهاد، ولكنه لا يكون حجة.بل ما قاله هنا هو استطراد لأدلة الجمهور القائلين بحجيته، وقد أجاب عن حجة هؤلاء بعد صفحات.

(٣) في (ج): الأول.

(٤) في (ج): يتعلق.

(٥) في (أ): لا ما.

(٦) في (ب): الكبيرة.

التعبد به للجماعة الكثيرة، وهذا [١] يمنع من كون ما طريقه الظن)) [٢] دليلا، فقد بان أن المخالف متى سلّم جواز كونه دليلا فسؤاله ساقط، ومتى لم يسلم ذلك فاستدلاله لا يصح؛ لأنه يكون لغوا من الوجه الذي بيَّناه [٣].

وأيضا فإنّا قد علمنا من طريق العادة أن اجتماع الجماعة الكثيرة على ما طريقه الظن قد يقع كما يتعذر [٤]. ألا ترى أن الجماعة الكثيرة قد تتشاور في أمور كثيرة مما يتعلق بالحروب وسائر السياسات والتدابير، فيستقر رأيها على وجه واحد وفعل واحد، ولولا صحة هذا لما جاز ورود الشرع في الحكام بأن يستشيروا جماعة الفقهاء وأهل الاجتهاد، إذا التبس عليهم وجه الاجتهاد في بعض الأحكام، وهذا أيضا يبين سقوط ما اعتمدوه.

والجواب عن الثاني ما قد بيناه، أن الحال يختلف في ذلك ولا يجري على طريقة واحدة، فقد يقع الاتفاق فيما طريقه الرأي كما يقع الخلاف، وإذا جاز أن تتفق الجماعة الكثيرة على مذهب من المذاهب، أو فعل من الأفعال - والشاهد يدل على ما قلناه - لشبهة واحدة، فلِم لا يجوز أن تتفق على ذلك لطريقة [٥] من الأمارة تقتضي غالب الظن؟!

فإن قيل: بينهما فصل لأن طريقة الشبهة طريقة واحدة، فلا يمتنع أن تكون داعيةً للجماعة إلى أمر واحد، وليس هكذا ما طريقه الظن؛ لأن طرق الأمارة تختلف، واختلافها يقتضي اختلاف الظن.

---

(١) سقط من (أ): وهذا.

(٢) سقط من (ب): ما بين القوسين سهوا.

(٣) في (أ): الوجوه التي بيناها.

(٤) في (أ): قد يقع يقع كما يتعذر.

(٥) في (ج): بطريقة.

فالجواب: أن ما ذكره [1] لا يوجب الفصل بين الموضعين؛ لأنا نعلم أن الجماعة الكثيرة تتفق على مذهب واحد لأدلة مختلفة، واختلافها واختلاف طرقها لا يمنعان من الاتفاق على مدلولها، فكذلك الظن.

يبين صحة هذا أن الأدلة التي يعلم بها أن النص دليل يجب العمل به مختلفة، ولم يمنع ذلك عند مخالفينا من حصول الإجماع على كونه دليلا ووجوب العمل به.

فإن قيل: الأدلة وإن اختلفت فإنها تقتضي مدلولا واحدا، وليس هكذا الأمارات المختلفة فإنها تقتضي ظنونا مختلفة.

فالجواب [2]: أنّا إنما أردنا أن نبين بما أوردناه [3] أن اختلاف طرق الشيء لا يمنع من الاتفاق عليه، فلا يمتنع أن يكون للظن طرق كثيرة، ويقع الاتفاق على موجبه.

فأما ما ذكرته من أن الأدلة وإن اختلفت فإنها تفضي إلى مدلول واحد فإنه لا يقدح فيما ذكرناه؛ لأنا قد علمنا أن مذهبين متنافيين إذا كان أحدهما حقا والآخر باطلا، فإن أدلة الحق منهما وشبهة [4] الباطل تكون مشتملة على طرق مختلفة، يكون مقتضاها متنافيا [5]. ثم لا يمتنع أن تتفق الجماعة الكثيرة على أحد المذهبين دون الآخر، مع حصول تلك الطرق المختلفة. وهذا يُسقط قول السائل: إن الظن إذا كانت له طرق مختلفة تفضي إلى اختلاف الظنون، لم يجز أن تتفق الجماعة الكثيرة على موجب ظن واحد. «إذ لا يمتنع أن ترجع الجماعة إلى اعتبار الأمارة التي

---

(١) في (أ): والجواب إنما ذكروه.

(٢) في (أ): والجواب.

(٣) في (أ): أورناه. مصحفة.

(٤) في (ب): شبه.

(٥) سقط من (أ): يكون مقتضاها متنافيا.

تقتضي النظر فيها مخصوصا، وإن كان هناك أمارات أُخر، كما بيناه في الدليل والشبهة)) [١].

فأما قولهم: إن الجماعة الكثيرة لا تتفق على اختيار فعل واحد من طريق العادة، فإن ذلك إنما يمتنع في وقت واحد، فأما في الأوقات الكثيرة فلا يمتنع أن تتفق على قول أو فعل من طريق الاجتهاد. على أنّا إنما [٢] نمنع من ذلك في وقت واحد إذا لم يكن هناك داعٍ يدعو الكل إليه. فأما مع حصول الدواعي فلا يمتنع ذلك، بأن يكون هناك تواطؤ، وما يجري مجراه [٣] في وقت واحد، كاتفاق الجماعات الكثيرة على حضور الأعياد في وقت واحد وما يجري مجراها، ((وكذلك إذا كان هناك أمارة داعية للكل إلى الظن متى نظروا فيها، ويشتركون [٤] في الدواعي إلى النظر)) [٥].

والجواب عن الثالث: أن حمل ما جوّزناه على الإخبار بالكذب عن مخبر واحد لا يصح؛ لأنا إنما منعنا من ذلك في الخبر، من حيث كانت العادة تمنع منه على الشرائط التي نذكرها في ذلك، وقد بيّنا أن العادة في اتفاق الجماعة الكثيرة على رأي واحد عند أمارة تحصل فيه غير ممتنعة، فأحد الأمرين بعيد عن الآخر.

والجواب عن أول ما احتج به الطائفة الثانية [٦] من وجوه:

منها: أن ما ذكروه يلزم عليه أن لا يجوزوا وقوع الإجماع من طريق النص؛ لأن

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٢) سقط من (ج): إنما.

(٣) في (أ)، و(ب): مجراها.

(٤) كذا في (أ).

(٥) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٦) أي: الطائفة الثانية من المخالفين، وهم القائلون بجواز وقوع الإجماع من طريق الاجتهاد عقلاً، ولكن دلّ الدليل على عدم وقوعه بالفعل.

الاستِدْلالَ (١)- بظاهر النص، وهل له ظاهر وصيغة يمكن الاستدلال بهما (٢)، أو لا ظاهر له ولا صيغة؟! وأن النص إذا احتمل وجوهاً كثيرة كيف يستدل - به [وهو] (٣) مُخْتَلَفٌ فيه، فكذلك الاجتهاد.

فإن قيل: لم يختلفوا في أن النص دليل على الجملة، وإن اختلفوا في كيفية كونه دليلا، ((وليس هكذا الاجتهاد.

والجواب: أنه لا فصل بين أن يختلفوا في كيفية كونه دليلا)) (٤)، وبين أن يختلفوا في كونه دليلا؛ لأن الخلاف في كونه دليلا لو كان يمنع من الاتفاق على موجبه، لكان الاختلاف في كيفية دلالته أيضا يقتضي ذلك؛ لأن العلة التي توجب ذلك في أحد الأمرين توجبه في الآخر أيضا؛ ((لأن على هذه العلة لا يصح الإجماع على الحكم الذي يقتضيه ظاهر الخطاب. مع الاختلاف في أن له ظاهراً يفيد الحكم، ومع الاختلاف في وجه دلالته؛ لأن الاختلاف في ذلك يؤدي إلى الاختلاف في الحكم)) (٥).

ومنها: أنه لا خلاف عندنا بين الصحابة في صحة الاجتهاد وكونه أحد أدلة الشرع، كما لا خلاف في وجوب العمل بخبر الواحد وكونه من أدلة الشرع.

ومنها: أنه لا يمتنع في بعض من ينفي الاجتهاد أن يناقض (٦)، فيثبت بعض الأحكام من طريق الاجتهاد. وهذا يسقط قولهم أنه إذا كان في المجمعين من لا

---

(١) في (ج): الاستدال. مصحفة.

(٢) في (أ): بهما.

(٣) سقط من جميع المخطوطات: وهو. وقد أضفتها ليستقيم الكلام.

(٤) سقط سهوا من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٥) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٦) في (ج): يتناقض.

يقول بالاجتهاد، فثبوت الإجماع من طريق الاجتهاد يمتنع [١]، إذ ليس في ذلك أكثر من المناقضة، وهي لا تمتنع [٢] على كثير من الناس.

ومنها: أن في جملة [٣] من ينفي الاجتهاد من يثبت كثيرا من الأحكام بطريقة الاجتهاد والاستنباط ولا يسميها اجتهادا، وإنما يسميها استدلالا بالنص، وما يجري هذا المجرى. ولا [٤] يمتنع عندنا أن يعتقد الإنسان في كثير من الأدلة أنه ليس بدليل، ثم ينظر فيه فيقع له العلم بالمدلول؛ لأن اعتقاده فيما هو دليل أنه [٥] ليس بدليل لا يمنع من نظره فيه، إذا كان قد علمه على الوجه الذي منه يتعلق بالمدلول فيحصل عالما به؛ ولهذا نقول: إن كثيرا ممن يذهب إلى أن المعارف ضرورة، لا يمتنع أن ينظر في الأدلة فيقع له العلم بالله تعالى، وإن اعتقد في الدليل أنه ليس بدليل.

فإن قيل: أليس أَحَدُ مَا اسْتدللم به على أن العلم بمخبر الأخبار المتواترة ضروري هو أنه لو كان مكتسبا لما صح منا؟! ونحن نعتقد أنه ضروري أن ينظر فيها؛ لأن هذا الاعتقاد كان يصرفنا عن ذلك، وهذا يقتضي أن لا نعلم مخبرها. فكيف يصح مع هذه الطريقة أن تقولوا فيمن يعتقد بطلان الاجتهاد، وفيمن يجري مجراه ممن يعتقد أن المعارف ضرورة بما قلتم؟!

والجواب: أنّا لم نقل إن من يعتقد في الدليل أنه ليس بدليل يجب أن ينظر فيه، وإنما قلنا: يجوز أن يتفق منه النظر فيعلم المدلول، وإذا كنا نثبت ذلك على طريق

---

(١) في (ج): ممتنع.

(٢) في (أ): لا تمنع.

(٣) سقط من (أ): في جملة.

(٤) في (أ): وما لا.

(٥) في (ج): له.مصحفة.

التجويز دون الإيجاب، كان دليلنا [١] على أن العلم بمخبر الأخبار ليس بمكتسب صحيحا [٢]؛ لأنه لو كان مكتسبا لكان اعتقادنا فيه أنه ضروري صارفا عن النظر عل سبيل الجملة. وإن جاز أن يتفق النظر في طرق هذه الأخبار من بعضنا، فكان يجب أن يختلف الحال بنا في وقوع العلم بمخبرها، وأن لا يجب أن يعلم مخبرها على طريقة واحدة. وهكذا نقول فيمن يعتقد أن المعارف ضرورة، وأن جماعتهم لا يجب أن يحصل لهم النظر في المعرفة، وإنما يجوز ذلك على بعضهم اتفاقا، ولا يوجب استمرار الحال فيه.

والجواب عن الثاني: أنه لا يمتنع أن يكون الخلاف فيما طريقه الاجتهاد جائزا، ثم يقارنه ما يمنع من الخلاف فيه. ألا ترى أن اجتهاد من غاب عن رسول الله صلى الله عليه وآله يجوز الخلاف فيه، فإن نص صلى الله عليه [وآله] على ذلك لم يجز خلافه، وهكذا القول في الاجتهاد إذا صادف حكم الحاكم فيه [٣].

«وقولهم: إن ما لا يسوغ الخلاف فيه كيف يثبت بما يسوغ فيه الخلاف؟! إن أرادوا به أن ثبوت الإجماع حجة، وكونه مما لا يجوز فيه الخلاف يعلق الاجتهاد فإنه فاسد؛ لأن ذلك إنما يعلق بالدليل الدال على ذلك. وإن أرادوا به أن المجمعين إليه رجعوا فهو في الحكم صحيح، إلا أن رجوعهم إليه ليس هو من كون الإجماع وثبوته دليلا لا يسوغ خلافه في شيء، وإنما يقتضي ما ذكروه أنه مما [٤] لا يسوغ

---

(١) في (ج): ودليلا.

(٢) في (ج): صحيح.

(٣) سقط من (أ)، و(ج): فيه.

(٤) في (أ): أن ما. ولعل الصواب ما أثبت.

فيه الاجتهاد من بعدُ، والاختلاف ثبت بالإجماع، كما نقوله في النص إذا ورد على الحكم المجتهَد فيه)) [(١)].

والجواب عن الثالث: أن الاجتهاد إذا قارنه الإجماع إنما يفسق من يخالف فيه لمكان الإجماع، ولا يمتنع ذلك. ألا ترى أن النص المحتمل لا يفسق من يحمله على بعض الوجوه التي يحتملها، فإن قارن الإجماع بعض تلك الوجوه، وجب تفسيق من يخالف فيه. وكذلك القول في نص الرسول صلى الله عليه وآله إذا طابق الاجتهاد.

والجواب عن الرابع: أن في الاجتهاد عندنا ما يجوز أن يجعل أصلا لغيره، ثم لو لم نقل بذلك لكان السؤال لا يلزم، إذ لا يمتنع أن يصير المجتهَد فيه لمطابقة الإجماع له من الحكم ما لم يكن من قبل. مثل ما بيناه في نص الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إذا طابق اجتهاد بعض المجتهدين.

والجواب عن الخامس: أن ما ذكروه لا يلزم؛ لأن الحكم وإن كان يصير معلوما بالإجماع، فإن علته لا تصير معلومة؛ لأن ذلك الحكم لا يمتنع أن يكون قد ثبت عند المجمعين بأمارات مختلفة، فلا يجب أن يكون ثبوتها عند الكل لعلة واحدة. ألا ترى أن ثبوته من طريق الاجتهاد إنما يقتضي أن يكون أصله الأمارات، وأن لا يكون خارجا عن طرقها، فأما تعين العلة فلا يجب؛ لأن إجماعهم على الحكم لا يوجب الإجماع على العلة، فإن عُلم أن ذلك الحكم ليست له إلا علة واحدة، وأنه لا يجوز تعلقه بغيرها، كانت العلة معلومة حينئذ.

فأما ما احتج به من يذهب إلى جواز وقوعه وإن لم يكن حجة فإنه فاسد؛ لأن

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين. ويبدو أن في الكلام سقطاً أو تصحيفاً، فالعبارات مبهمة. والله أعلم.

العلة في جواز الخلاف في المجتهَد فيه تغريه من وجه آخر بقطع حكم الخلاف، كالنص المقطوع عليه وما يجري مجراه، ولهذا لا يجوز الخلاف فيه بعد نص النبي صلى الله عليه وآله. فكذلك إذا قارنه الإجماع، وقد ثبت أنه دليل يقطع حكم الخلاف. ثم يمكن أن يعارض القياس الذي ذكره بأن يقال: قد ثبت في الإجماع الواقع عن النص أنه حجة، فكذلك الواقع عن الاجتهاد، والعلة كون كل واحد منهما إجماعا، أو إجماعا عن دليل.

وأما ما حكي [1] عن بعض أصحاب الشافعي من الفرق بين أن يكون الإجماع واقعا عن اجتهاد جلي، وبين أن يكون واقعا عن اجتهاد خفي، فإنه إن أراد بالجلي ما يخرج عن جواز الخلاف فيه وألحقه بها طريقه القطع، فإن قوله يجري مجرى قول من لا يُجَوِّز وقوعه إلا عن النص والتوقيف، وهو يفسد بما بيناه [2]، والكلام عليه ما تقدم.

ومما يدل أيضا على فساد هذا القول أن القياس الخفي إذا كان أحد أدلة الشرع، فلا مانع يمنع من رجوع المجمعين إليه، وحصول الإجماع من جهته. كما لا مانع من ذلك في القياس الجلي.

فإن قيل: القياس الجلي لا بد من أن يظهر طريقه، فيصح وقوع الإجماع من جهته.

والجواب: أن القياس الخفي أيضا لا مانع يمنع من ظهور طريقه للمجمعين، سواء كان طريقه واحدا أو كانت له طرق كثيرة، وإذا صح أن يظهر طريقه لهم صح رجوعهم إليه.

---

(١) في (ب)، و(ج): يحكى.

(٢) سقط من (ب)، و(ج): وهو يفسد بما بيناه.

فإن قيل: القياس الجلي يجري مجرى النص، فلهذا فصلنا بينه وبين القياس الخفي.

فالجواب [(١)]: أن هذا الكلام خارج عما نحن بسبيله؛ لأنه محتمل، فإن [(٢)] أراد بذلك أنه يوجب العلم كالنص، فالكلام عليه ما تقدم، وإن أراد به أنه يجري مجراه في الوضوح، فإنه كلام في رتبة القياسين، والرتبة لا تأثير لها في هذا الباب؛ لأن كون القياس الخفي أَدْوَنُ رتبة من الجلي، لا يمنع من أن يكون له طريق يصح الرجوع إليه ووقوع الإجماع من جهته.

يبين صحة هذا ما قد علمناه من أن طائفةً من الفقهاء كثيرة العدد إذا كان لا يمتنع اتفاقها على الحكم لأجل علة واحدة طريقها القياس الخفي، جاز مثل ذلك في الصحابة وفي سائر الأمة.

❊ ❊

(١) في (أ): والجواب.

(٢) سقط من (ب)، و(ج): محتمل فإن.

مسألة

[إذا انتشر القول بين الصحابة وكانوا بين قائل به وساكت هل يكون إجماعا]

اختلف أهل العلم في القول إذا انتشر فيما بين الصحابة وظهر، وكانوا بين قائل به وبين ساكت عن إظهار الخلاف فيه، هل يكون ذلك إجماعا منهم أو لا يكون إجماعا [1]؟

فذهب بعضهم إلى أنه إجماع، وهو قول طائفة من الفقهاء، وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي، وبه قال شيخنا أبو علي، إلا أنه شرط في ذلك انقراض

---

(١) بعض الأصوليين فرض المسألة في انتشار القول بين الصحابة، كما فعله المصنف هنا، والغزالي في المستصفى ص ٢١٩، وابن قدامة في الروضة ص ١٥١، وابن حزم في إحكام الأحكام ٤/ ١٧٢، وابن تيمية في المسودة ص ٣٣٥، وابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢/ ١٢٦، وأبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٣٢٣. وبعضهم أطلقها في كل عصر مثل السمرقندي في الميزان ص ٥١٥، والرازي في المحصول ٢/ ١/ ٢١٥، وأتباعه كالبيضاوي في المنهاج، والإسنوي في نهاية السؤول ٢/ ٣٠٦، والآمدي في الأحكام ١/ ٢٥٢، وإمام الحرمين في البرهان ١/ ٦٩٨، والباجي في أحكام الفصول ص ٤٧٣، وأبو الحسين في المعتمد ٢/ ٥٣٢، والشيرازي في اللمع ص ٤٩، والقرافي في تنقيح الفصول ص ٣٣٠، والشوكاني في إرشاد الفحول ص ٨٤. وبعضهم فرضها في قبل استقرار المذاهب، وهو ابن الحاجب على ما في بيان المختصر ١/ ٥٧٥، وابن الهمام في التحرير على ما في التقرير والتحبير ٣/ ١٠١.

وحرر أبو الحسين، وابن الهمام، وأبو الخطاب، والسمرقندي، وغيرهم من الأصوليين محل النزاع، وهو أنه فيما إذا انتشر القول ولم يظهر مخالفة ولا موافقة صريحة مع عدم وجود ما يدعو للتَّقية، وأن يكون القول في أمر اجتهادي تكليفي، وأن يمضي على القول مدة كافية للتمكن من الإنكار. واختلفوا في هذه المدة، فبعضهم جعلها انقراض العصر، وموت الساكتين. وقال بهذا: الجبائي، والشيرازي، وأبو الخطاب، وهو رواية عن الإمام أحمد، وأحد الوجهين عند الشافعية. ومعظم الحنفية اشترط أن تكون مدة كافية لتكوين الساكت قولاً في المسألة مع تمكنه من الإنكار، ولكنها لا تصل لدرجة انقراض العصر، وبه قال السمرقندي وجماعة.

العصر، فقال: إذا انقرض العصر ولم يظهر فيه خلاف من أحد منهم اقتضى ذلك إجماعهم عليه [(١)].

وذهب بعضهم إلى أنه ليس بإجماع، ولكنه حجة يجب اتباعها ولا يجوز مخالفتها، وهو قول كثير من الفقهاء، وبه قال شيخنا أبو هاشم [(٢)].

---

(١) نسب هذا القول لأبي علي الجبائي معظم الأصوليين، منهم أبو الحسين، وابن الحاجب، والإسنوي، والآمدي. ونسبه الباجي في أحكام الفصول بشرط استقرار الاتفاق إلى معظم المالكية، كأبي تمام البصري، وأكثر أصحاب الشافعي كأبي الطيب الطبري، وأبي إسحاق الشيرازي. وهو إحدى الروايتين عن أحمد على ما في التمهيد، حيث قال أحمد: ((أذهب في التكبير غداة عرفة إلى آخر أيام التشريق إلى إجماع عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس)). ونسبه أيضاً لأكثر الشافعية أبو الخطاب وارتضاه. وارتضاه ابن الحاجب في مختصره، وابن برهان في الوصول إلى الأصول. ونسبه الإسنوي في نهاية السؤل لأكثر الحنفية. ونسبه ابن قدامة في الروضة لأكثر الشافعية، ولظاهر كلام أحمد. ونسبه الآمدي في الأحكام لأحمد بن حنبل، وأكثر الحنفية، وبعض الشافعية. ونسبه إمام الحرمين في البرهان للأستاذ أبي إسحاق، وبعض الحنفية. وقال ابن تيمية في المسودة: هو إجماع عندنا، وقيّد القاضي في المجرد بانقراض العصر. ونسبه ابن الهمام إلى أكثر الحنيفة، وأحمد، وبعض الشافعية كأبي إسحاق الاسفرائيني. وقال الشيرازي في اللمع: هو إجماع وحجة بعد انقراض العصر في المذهب. انظر: جوهرة الأصول وتذكرة الفحول للرصاص / ٣٥٢، صفوة الاختيار في أصول الفقه - (١ / ٢٧٥)، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول للمهدي / ٦٣١، إجابة السائل شرح بغية الآمل (١/ ١٢٣)، الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل/ ١٥٢.

(٢) نسب هذا القول لأبي هاشم أبو الحسين في المعتمد، والسمرقندي في الميزان، والإسنوي في نهاية السؤل، وابن السبكي في الإبهاج، والآمدي في الأحكام، وقال به ابن الحاجب، ووصفه ابن السبكي بأنه مشهور الشافعية. ونسبه في المسودة لأبي بكر الصيرفي، ولبعض الحنفية. ونسبه الشيرازي في اللمع للصيرفي، ونسبه في كشف الأسرار لأبي الحسن الكرخي. انظر: الإبهاج - (٢ / ٣٧٥)، الإحكام للآمدي - (١ / ٢٩٩)، البحر المحيط في أصول الفقه - (٣/ ٥٥٥)، البرهان في أصول الفقه (١ / ٤٥١)، التبصرة - (١ / ٣٧٥)، التحبير شرح التحرير - (٤ / ١٦١٧)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول - (١ / ٤٥٣)، الفصول في الأصول - (٣/ ٣٠٩)، الكوكب المنير

ومنهم من ذهب إلى أنه لا يكون إجماعا ولا حجة، وإلى هذا ذهب كثير من أهل الظاهر، وهو الذي نصره شيخنا أبو عبد الله [1]، ولكنه ذكر أن ما اعتمده أبو في إثبات كونه حجة إن أمكن إثباته وجب أن يكون حجة [2].

شرح مختصر التحرير - (١ / ٢٢٧)، اللمع في أصول الفقه - (١ / ٥٠)، المحصول للرازي - (٤ / ٢١٥).

(١) نسبه لأبي عبد الله عبد الجبار في الشرعيات، وأبو الحسين في المعتمد.ونقله الباجي في أحكام الفصول عن أبي بكر الأبهري، وداود، وأبي جعفر السمناني.ونقله في التمهيد عن داود، والباقلاني، وأبي الحسن الأشعري.ونقله ابن الحاجب عن الشافعي.وقال به ابن حزم في الأحكام، ونسبه للشافعي في رسالته المصرية. وقال به الرازي في المحصول وأتباعه كالبيضاوي، ونسبه للشافعي.واختاره الغزالي في المستصفى، والمنخول، ونسبه للشافعي في الجديد.ونقله الآمدي في الأحكام عن داود وبعض أصحاب أبي حنيفة والشافعي.واختاره إمام الحرمين وقال: ((هو ظاهر كلام الشافعي ويميل إليه القاضي الباقلاني)).ونسبه ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير للشافعي، وعيسى بن أبان، والباقلاني، وداود، والغزالي، وبعض المعتزلة.ونسبه الشيرازي في اللمع إلى داود.انظر: إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول - (١ / ٢١٧)، الإبهاج - (٢ / ٣٧٥)، الإحكام للآمدي - (١ / ٢٩٩)، البحر المحيط في أصول الفقه - (٣/ ٥٥٥)، البرهان في أصول الفقه (١ / ٤٥١)، التبصرة - (١ / ٣٧٥)، التحبير شرح التحرير - (٤ / ١٦١٧)، التلخيص في أصول الفقه - (٣/ ٩٩)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول - (١ / ٤٥٣)، الفصول في الأصول - (٣/ ٣٠٩)، الكوكب المنير شرح مختصر التحرير - (١ / ٢٢٧)، اللمع في أصول الفقه - (١ / ٥٠)، المحصول للرازي - (٤ / ٢١٥)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل - (١ / ١٤١).

(٢) يوجد أقوال غير هذه الأقوال الثلاثة منها:

الأول: يكون إجماعاً في الفتوى دون الحكم؛ لأن الحاكم لا ينكر عليه.ونسبه الآمدي، وابن الحاجب، وابن أمير الحاج، والإسنوي، والشيرازي في اللمع، والرازي، وأبو الخطاب، والشوكاني، وابن السمعاني، لأبي على بن أبي هريرة.

الثاني: يكون إجماعاً في الحكم دون الفتوى.نسبه ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير، وابن السبكي في الإبهاج، إلى أبي إسحاق المروزي.

واحتج شيخنا أبو علي لنصرة القول الأول [١] وهو كونه إجماعا، بأن الحادثة إذا ظهرت فيما بين الصحابة فقال كثير منهم بقول فيها، وسكت الباقون عن إظهار خلاف فيه، واستمر الزمان عليه وتطاول وانقرض العصر ولم يظهر عن أحد منهم الخلاف، وجب أن يكون سكوتهم دالا على الرضا به، إذ لو كان فيهم من يخالف فيه لدعته الدواعي إلى إظهار الخلاف، ولم يجز أن ينكتم ذلك؛ لأنّا لو جوّزنا أن لا يظهر ما يجري هذا المجرى، ((لجاز أن يكون في العرب من عارض القرآن ولم يظهر ذلك!)) [٢]، ولجاز أن يكون النبي صلى الله عليه وآله قد نص على سنن كثيرة وانكتم نقلها. فإذا [٣] كان هذا فاسدا لوقوع العلم بأن ما يجري هذا المجرى لا بد من أن تدعو الدواعي إلى إظهاره ونقله، فكذلك ما قلناه. ولا يقدح في ذلك قول من يقول: إنه لا يمتنع أن يكون فيهم من يعتقد خلافه، ولكنه لا يظهر ذلك هيبة للجماعة، كما روي عن ابن عباس أنه قيل له: لِمَ لم تظهر القول بإبطال العول في أيام عمر؟ فقال: هيبة، وكان رجلا مهيبا [٤].

الثالث: إن كان مما يتكرر وقوعه والخوض فيه فهو إجماع.نسبه الغزالي في المنخول ص ٣١٩ للشافعي.ونقل الإسنوي في نهاية السؤل عن ابن التلمساني أنه نسبه للشافعي بناءً على احتجاج الشافعي بقول الصحابي في إثبات حجية خبر الواحد والقياس.

الرابع: أنه إجماع ظني قبل انقراض العصر.قال به الآمدي، وابن الحاجب في المختصر الكبير.أما في المختصر الصغير قال: هو إجماع أو حجة.وحمل الأصفهاني في بيان المختصر قوله إجماع على علمه بسكوته أنه عن رضى.وقوله حجة إذا لم يعلم.راجع ما سبق ذكره من المراجع.

(١) ما استدل به أبو علي الجبائي ذكره أيضاً عبد الجبار في الشرعيات ص ٢٣٦ بما يوافق الموجود هنا.

(٢) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٣) في (أ): وإذا.

(٤) نقل الأثر ابن حزم في المحلى ٩/ ٢٦٢ وصححه وقال به، وهو جزء من نقاش دار بين ابن عباس وزفر وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وفيه قال زفر لابن عباس: ما منعك يا ابن عباس أن تشير على عمر بهذا الرأي؟ فقال ابن عباس: ((هبته وكان رجلاً مهيباً)).و أخرجه البيهقي في سننه

ولا يمتنع أيضا إخفاء ما يجري هذا المجرى حياء أو تقية، أو إظهارا لحسن العشرة وما يجري مجرى ذلك؛ لأن ما يُكتَم لبعض هذه الوجوه فإنه لا ينكتم إلا يسيرا من الزمان، ولا بد من ظهوره لا سيما مع تطاول المدة، ومن تكلم بما يجري هذا المجرى من تحشمه [1]، فإنه يظهره لمن يأنس به وينبسط إليه، فيصير ذلك طريقا لظهوره ونقله، وبهذا [2] جرت العادة، وعلى [3] هذه الطريقة جاز أن تنقل فضائل أمير المؤمنين علي عليه السلام في أيام بني أمية، مع تشدد القوم في المنع من ذلك.

فأما التقية فلا بد من أن يكون لها سبب معلوم، ولا يصح ادعاؤها مع فُقدِ السبب، ولا يقدح أيضا في ذلك قول من يقول: إنه كما لم ينقل فيه خلاف فكذلك لم ينقل أنه إجماع أيضا؛ لأن ما نقل من ظهوره وانتشاره وانتفاء حكاية الخلاف فيه يكفي في كونه إجماعا. وأيضا فإن داعية الخلاف أقوى من داعية الاتفاق، فقد يكتفى عند الاتفاق بأن لا يذكر الخلاف، ولا يكتفى عند حصول الخلاف بأن لا يذكر ذلك.

ألا ترى أن الخبر بوقوع فتنة في الجامع وما يجري مجرى ذلك، إذا كان مخبَره صحيحا متَّفَقا عليه فقد يُقتصر في ذلك على إظهار بعضهم الإخبار به، وسكوت الباقين على إنكاره، وليس هكذا إذا لم يكن المخبَر متفقا عليه؛ لأن من يخالف في ذلك المخبَر، لا يقتصر على السكوت، بل يظهر الخلاف فيه والرد على المخبِر به. فقد ثبت أن داعية إظهار الخلاف أقوى من داعية إظهار الوفاق من جهة العادة،

٦/ ٢٥٤. وينظر كنز العمال حديث رقم (٣٠٤٨٩)، وأخرجه الحاكم في المستدرك ٤/ ٢٤٠. وقال: على شرط البخاري ومسلم، ووافقه عليه الذهبي.

(١) الكلمة في (أ) مهملة، ولعلها كما أثبت. تحشيمه من الحشمة الهيبة والإجلال.

(٢) كذا في المخطوطات، ولعلها: ولما جرت. والله أعلم.

(٣) في (أ): علي. مصحفة.

فلا [١] يمتنع أن يُقتصر في الاتفاق على ظهور القول من البعض، وسكوت الباقين عن نكيره. وأما الخلاف فإنه لا بد من أن يذكر ويحكى إذا كان حاصلا.

واحتج شيخنا أبو هاشم لنصرة القول الثاني [٢] وهو كونه حجة، بأن المعلوم من إجماع التابعين ومن بعدهم الاحتجاج بما يجري هذا المجرى والمنع من مخالفته، كمنعهم من نقض ما يحكم به الحاكم. وكما علمنا اتفاق الصحابة ومن بعدهم على المنع من إحداث قول ثالث إذا اختلفوا في الحادثة على قولين، كمسألة الجد [٣] وما يجري مجراها. فبمثل [٤] ما يُعلم أن متابعتهم في أحد القولين واجب، وأن إحداث القول الثالث محظور، وأن نقض ما يحكم به الحاكم محرم، من حيث أجمعوا على ذلك [٥]، يُعلم أيضاً أن [٦] ما يجري هذا المجرى من القول يجب اتباعه ولا يجوز مخالفته، ولا اعتبار بمن [٧] يخالف أخيرا فيه، كما لا اعتبار بقول من يجوّز نقض

---

(١) في (أ): ولا.

(٢) ذكر القاضي عبد الجبار في الشرعيات ص ٢٣٧ قول أبي هاشم بشكل أوضح من هذا وأكثر تفصيلاً، حيث قال: ((إذا ظهر في الباقين الرضى بالقول فقط فإنه يدل على صوابه، فإن كان من باب ما الحق فيه واحد فهو إجماع، وإن كان من باب الاجتهاد فليس بإجماع، لكن ظهوره وانتشاره فيهم ولم يظهر خلاف يوجب كونه حجة وصواباً وإن لم يكن إجماعاً)).

(٣) مسألة الجد المراد بها: أن الصحابة اختلفوا في توريث الجد مع الأخوة، فذهبت طائفة إلى أن الجد يسقط بالأخوة. وقال آخرون: يقاسم الجد الأخوة. ولذا لا يجوز إحداث قول ثالث يتضمن حجب الأخوة بالجد. وينظر في توريث الجد مع الأخوة: المهذب ٢/ ٣٢، المغني ٧/ ٢٦٧، المحلي ٩/ ٢٨٢، الفوائد الشنشورية ص ١٣٠، فتاوى ابن تيمية ٣١/ ٣٤٢، حاشية ابن عابدين ٥/ ٤٩٣، الإنصاف ٧/ ٣٠٥، وغيرها.

(٤) في (أ): فمثل.

(٥) سقط من (ب)، و(ج): من حيث أجمعوا على ذلك.

(٦) في (أ): علم أن.

(٧) في (أ): لمن.

حكم الحاكم كالأصم [1] وغيره لمنع الإجماع السابق منه [2].

والذي يدل على أن هذا القول لا يكون إجماعا، إن الإجماع إنما يثبت من طريق القول أو الفعل أو الرضا به والاعتقاد له، فإذا ظهر من بعض الصحابة في الحادثة قول مخصوص، وظهر من الباقين السكوت عنه فلم يحصل فيه إجماع؛ لأن طريق القول أولى من طريق الفعل والرضا به؛ لأن سكوت من سكت منهم عنه لا يُعلم بمجرده الرضا به؛ لأن السكوت إنما يدل على الرضا إذا لم يكن له وجه سواه، فأما متى جُوّز حصوله بوجه سوى الرضا به فإنه لا يمكن أن يستدل به عليه.

فإن قال قائل: لو لم يكن سكوت من سكت عنه على وجه الرضا به لوجب [3] أن يبين الخلاف، لئلا يكون مصوبا لمن هو مخطئ عنده [4].

قيل له: قولك إن الساكت يجب أن يكون راضيا بذلك القول ينقسم قسمين:

إن أردت به أنه يقتضي كونه راضيا بكون ذلك القول قولا لقائله وصوابا من جهته فإنه صحيح.

وإن أردت به أنه يقتضي كونه راضيا بأن يكون ذلك القول قولا له، حتى أنه لو استفتي لكان يفتي به فإنه غير صحيح، إذ لا يمتنع أن يكون سكوته لاعتقاده فيه

---

(١) الأصم هو: عبد الرحمن بن كيسان، أبو بكر الأصم، من كبار المعتزلة، ترجم له القاضي عبد الجبار في طبقاتهم فقال: كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم، وعرف عنه التحامل على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه. طبقات المعتزلة ص ٦٥، وقال الذهبي: وكان دينا وقورا، صبورا على الفقر، منقبضا عن الدولة، إلا أنه كان فيه ميل عن الامام علي. مات سنة إحدى ومئتين. سير أعلام النبلاء - (ج ٩ / ص ٤٠٢). وانظر المحصول للرازي ٦/ ٣٦.

(٢) في (أ): فيه.

(٣) في (أ): يوجب.

(٤) في (أ): فيه.

أنه صواب من قائله، وإن [1] لم يكن صوابا عنده؛ لأن مسائل الاجتهاد هذا سبيلها.

فإن قيل: إذا قلتم: إن الإجماع يحصل من طريق القول والفعل والرضا، لزمكم أن تحكموا بأن السكوت عن إظهار الخلاف في القول يقتضي الرضا به، إذ لا طريق له سواه!!

قيل له: ليس الأمر كما قدَّرته؛ لأنّا لا نعلم الرضا بالقول بمجرد السكوت عن إظهار الخلاف فيه، وإنما يعلم ذلك من يشاهد المجمعين، فيحصل له العلم من طريق المشاهدة بأن سكوتهم عن إظهار الخلاف لأجل الرضا، كما تُعلم مقاصد المخاطب وما يجري مجرى ذلك من طريق [2] المشاهدة، ثم ينقل [3] الرضا على هذا الوجه، فيعلم ذلك من طريق النقل وإن لم يشاهدهم، وهذا يبطل ما توهمته.

فإن قال: فما قولكم إذا كان القول الذي ظهر من بعضهم وحصل من الباقين السكوت عن الخلاف فيه، مما الحق فيه واحد ولا مساغ للاجتهاد فيه، أيدل ذلك على كونهم مجمعين عليه؟!

قيل له: كذلك نقول؛ لأنه إذا كان من القبيل الذي الحق فيه واحد، فلو كان خطأً لوجب أن يكونوا مجمعين على الخطأ، من حيث قال به بعضهم وترك بعضهم إنكاره، والرد على قائله مع سلامة الأحوال.

وإذا ثبت هذا وجب أن نحكم بأن سكوت من سكت عن الخلاف فيه هو لأجل الرضا به؛ لأنه لا يمكن حمله على الرضا بكون ذلك القول صوابا من قائله دونه؛ لأن اعتبار ما يجري هذا المجرى إنما يصح فيما يكون للاجتهاد مساغ فيه، ولا

---

(١) في (أ): فإن.

(٢) في (أ): طريقة.

(٣) في (أ): يتفاضل. مصحفة.

يمكن أن يقال: إن سكوتهم كان سكوت الناظر في ذلك والمتوقف فيه؛ «لأنّا قد علمنا من حالهم خلاف ذلك، وأنهم لم يكونوا متوقفين في تصويبهم في المسائل التي تجري مجرى ما ذكرناه» [١].

فأما ما اعتمده شيخنا أبو علي في ذلك من أنه لو كان هناك خلاف لظهر، فقد اعترضه شيخنا أبو هاشم بأن القول إذا كان طريقه الاجتهاد، فإنه لا يجوز إنكاره على القائل به، ولا يلزم كل أحد النظر فيه إذا لم تكن الحادثة متعلقة به، ولم يتعين [٢] عليه استنباط حكمها.

وإذا ثبت هذا لم يمتنع أن يكون من سكت عن [٣] إظهار الخلاف فيه إنما سكت لأن الرد على القائل به محظور. ولم ينظر هو في تلك الحادثة فيحصل له فيها قول يكون به موافقا لمن أظهر القول فيها أو مخالفا، وإذا لم يكن قد حصل منه قول فيه، فمن أين يجب ظهوره؟!

وهذا يعترض قول أبي علي أن السكوت لو لم يكن عن وفاق لدعت الدواعي إلى إظهار الخلاف. إذ قد ثبت بما ذكرناه أن الساكت لا يمتنع أن لا يكون موافقا في الحال ولا مخالفا، وأنه لو نظر في الحادثة واستفتي فيها لكان يفتي بخلاف القول الذي ظهر. وبهذا يسقط أيضا ما اعتمده من إلزام معارضة القرآن والنص على سنن سوى السنن المعروفة؛ لأنّا لم نقل: إن هناك خلافا لم يظهر على تطاول الزمان، وإنما قلنا: إن الساكت كما يجوز أن يكون سكوته لأجل الرضا بالقول، فإنه يجوز أيضا أن يكون من حيث لم يختر قولا في تلك الحادثة، بأن يكون مترويا [٤] فيها أو عادلا عن

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٢) في (أ): يتغير.

(٣) في (أ): من.

(٤) في (أ): مرويا. وفي (ج): مزديا.

الشـروع في استنباط حكمها، من حيث لم يتعين ذلك عليه ولم يلزمه، وهذا بيّن [(١)].

فإن قيل: لو كان متوقفا في الحادثة لأظهر التوقف!

فالجواب: أنه لا وجه لوجوب ذلك، لا من الـدين ولا مـن طريـق الـدواعي، وحاصل هذا السؤال أن كل من لم ينظر في مسألة لا بد مـن أن يُظهـر للنـاس أنـه لم ينظر فيها، وهذا ظاهر الفساد.

فأما كون هذا القول حجة يجب اتباعها فإنه لا يمكن إثباته من حيث كان مجمعا عليه، لما قد بيَّناه من أن ذلك لا يقتضـي الإجماع. وإذا ثبت أنه لـيس بمجمـع عليـه احتيج في إثبات كونه حجة إلى دليل مستأنف [(٢)]، فإن دل على ذلك دليل صـح هـذا القول، وإن لم يدل عليه دليل فسبيله سبيل سائر الأقـوال التـي اختُلِـف فيهـا. ومـا اعتمده شيخنا أبو هاشم في إثباته حجة من إجماع التابعين ومن بعدهم على المنع من مخالفته، وإجرائهم إياه مجرى المنع مما يحكم به الحاكم، فالأقرب فيـه أنـه ظـاهر كـما ذكره [(٣)]، وإن كانت المسألة محتملة للنظر.

وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله [(٤)] ما يجري مجرى الطعن على ادعاء هـذا الإجمـاع، وهو أن القول بالمنع من بيـع أمهـات الأولاد كـان ظـاهرا في أيـام الصـحابة، وقـد صـرح به بعضهم ولم يُحكَ خلافه عن أحد منهم، ثم روي عـن أمـير المـؤمنين عـلي

---

(١) ذكر الغزالي في المستصفى ص ٢١٩ سبعة أسباب تدعو المجتهد للسكوت عن غـير رضـا، ليبـين أن السكوت لا يدل على الرضا والموافقة. وحاول ابن قدامة في روضة الناظر ص ١١٥ الإجابة عنها.

(٢) في (أ): يستأنف.

(٣) في (أ): مما ذكروه.

(٤) كلام القاضي عبد الجبار في الشرعيات ص ٢٣٨ مطابق لما ذكر المؤلف هنا، فنقل عن شيخه أبي عبد الله أنه قال: ((إنه ليس إجماعاً ولا حجة))، ونقل عنه أنـه اسـتدل بـأن علياً خـالف الصـحابة بعـد اتفاقهم بظهور القول فيهم، مما يدل على أنه لم يكن إجماعاً ولا حجة.

عليه السلام ما يدل على أنه رأى من بعدُ خلافَ ذلك، فقال: ((كان رأيي ورأي عمر أن لا يبعن ثم رأيت بيعهن)) [١]، وهذا يمنع من ادعاء الإجماع. على أن ما يجري هذا المجرى حجة لا يجوز مخالفتها، ويمكن الانفصال [٢] عن هذا الطعن من وجهين:

أحدهما: أن كثيرا من الناس قد رد هذا الخبر ولم يصححه [٣] عن علي عليه السلام؛ لأن المشهور من مذهبه المنع من بيع أمهات الأولاد [٤].

والثاني: أنه إن سُلِّم الخبر، فقوله: ((كان رأيي ورأي عمر أن لا يبعن))، لا يدل على أن هذا القول قد كان يظهر عند جماعة الصحابة، ولم يحك عن أحد منهم في ذلك الوقت خلاف قولهما.

❊ ❊

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) كذا في المخطوطات.

(٣) تقدم نقل قول ابن حجر العسقلاني في الخبر، حيث قال في التلخيص الحبير ٤/ ٢١٩: إسناده من أصح الأسانيد، كما أن الخبر قد ورد من طرق أخرى.

(٤) هذا محمل صحيح، حيث أخرج عبد الرزاق في المصنف ٧/ ٢٨٨ أن علياً رجع إلى قول عمر، فيمكن تصحيح الخبر وإثبات رجوع علي عن قوله.

مسألة

[قول الصحابي إذا ظهر عنه ولم يحكَ عن أحد خلافه أيكون إجماعا]

ومما يتصل بالمسألة التي تقدمت الخلافُ في الصحابي إذا ظهر عنه قول في الحادثة من غير أن يكون قد ظهرت في الصحابة وانتشرت، ولم يُحكَ عن أحد خلافه.

فمن الفقهاء من ذهب إلى كونه إجماعا.

ومنهم من يقول: إنه يكون حجة [1].

فأما القول بأنه إجماع فإنه ظاهر الفساد، وما أعرف فيه شبهة يمكن أن تحكى؛ لأنّا إذا جوّزنا أن تكون الحادثة لم تبلغ أكثرهم ولم تخطر على بالهم، فكيف يجوز أن يقال: إن القول الصادر عن واحد منهم فيها يكون مجمعا عليه؟!

فأما من يقول: إنه حجة، فلعله يتعلق في ذلك بالطريقة التي حكيناها عمن يذهب إلى أن القول إذا ظهر ولم يحك خلاف فيه حجة، فيقول: إن الفقهاء قد اتفقوا

---

(١) نسب هذا القول الآمدي في الأحكام ١/ ٢٥٥ للإمام مالك، والبرذعي، والجصاص من الحنفية، والشافعي في قول عنه، ولأحمد في رواية عنه. ونقله الشيرازي في اللمع ص ٥٢ عن الشافعي في القديم أنه حجة يقدم على القياس. وقال أبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٣٣٠: ((هو أصح الروايتين عن أحمد أخذاً من رواية أبي طالب فيمن تسحر بعد طلوع الفجر وهو لا يعلم كالناسي، فقال: كذا القياس، ولكن عمر أكل آخر النهار بظنه ليلاً فقال: أقضي يوماً مكانه)). ونقله أبو الخطاب أيضاً عن محمد بن الحسن، والبرذعي، والجصاص، والجرجاني، ومالك، والشافعي في القديم، والجبائي، وتابعه على ذلك ابن تيمية في المسودة. ونقله السمرقندي في الميزان ص ٤٨٠ عن البرذعي والبزدوي. وقال البزدوي: عليه أدركنا مشائخنا، ونفي السمرقندي كونه ثبت عن متقدمي الحنفية في ذلك شيء، ونسبه السرخسي في أصوله ٢/ ١٠٥ لأبي يوسف. ونقله ابن قدامة في روضة الناظر ص ١٦٥ عن مالك والشافعي في القديم وبعض الحنفية. ونسبه الغزالي في المستصفى ص ٢٤٣ لقوم. وأما القول وهو كونه إجماعاً فلم أجد من نسبه لشخص بعينه. وهو قول في غاية الشذوذ.

على الاحتجاج بما يجري هذا المجرى؛ لأن الاحتجاج بهذه الطريقة قد وجد من كل صنف منهم مع اختلافهم، والصحيح [١] أنه ليس بحجة أيضا [٢].

والذي يدل على ذلك أنه إذا ثبت كونه غير مجمع عليه، فإثباته حجة يحتاج إلى

---

(١) قال القاضي عبد الجبار في الشرعيات ص ٢٣٩: ((وهو الأقرب على مذهب مشائخنا المتكلمين، وبهذا يتضح وهم من نسب للجبائي القول بالحجة، والله أعلم)).

(٢) لم يذكر المصنف في المسألة إلا ثلاثة أقوال. وذكر العلماء في مصنفاتهم أقوالاً أخرى نذكر منها:

الأول: أنه حجة إذا كان الخبر فيما تعم به البلوى كمس الذكر. واختاره الإمام الرازي، وتابعه البيضاوي في المنهاج على ما في نهاية السؤل ٢/ ٣٠٨، الإبهاج ٢/ ٣٨٢، والمحصول ٢/ ١/ ٣٢٣، كشف الأسرار ٣/ ٢٢٥، مسلم الثبوت ٢/ ١٨٦.

الثاني: ليس حجة مطلقاً، وهو الذي صححه المصنف هنا، ونقله السرخسي ٢/ ١٠٥ عن أبي الحسن الكرخي، ونقله البخاري في كشف الأسرار ٣/ ٢١٧ عن أبي زيد الدبوسي والكرخي. واختاره الآمدي ونسبه للأشاعرة، والمعتزلة، والشافعي في أحد قوليه، وأحمد في إحدى روايتيه، والكرخي، وصححه الشيرازي في اللمع، وقال به ابن حزم في الأحكام ٤/ ٢١٩، ونسبه للشافعي في الجديد ابن قدامة في الروضة، واختاره أبو طالب، ونسبه للإمام أحمد أخذاً من رواية المروزي أنه قال: ((إن عمر يقول: على قاذف أم الولد الجلد وأنا لا أجرؤ على ذلك إنما هي أمة))، وفي رواية الميموني قال في المسح على القلنسوة: ((ليس فيه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء، بل هو قول أبي موسى وأنا أتوقاه)). ونسبه أبو الخطاب لعامة المتكلمين من المعتزلة، والأشعرية، والشافعي في الجديد، واختاره الغزالي في المستصفى.

الثالث: حجة إذا كان في أمر لا مجال للاجتهاد فيه أو خالف القياس؛ لأنه يأخذ حكم المرفوع. نسبه في اللمع لبعض الحنيفة، ونقل هذا القول الآمدي في الأحكام، والشوكاني في الإرشاد، وابن السبكي في جمع الجوامع ٢/ ٣٥٥، والإسنوي في نهاية السؤل، وابن القيم في أعلام الموقعين ٤/ ١٢٣.

الرابع: قال قوم: الحجة قول الخلفاء الراشدين.

الخامس: قال قوم: الحجة قول الشيخين أبي بكر وعمر.

السادس: حجة إذا كان معه قياس خفي يقدم على القياس الجلي، وكذلك إذا كان معه خبر مرسل. نقله في المسودة عن القاضي حسين في تعليقه. ونقل الشيرازي في اللمع عن الصيرفي ما يقرب منه ولم يرتضه.

دليل، ولا يمكن ادعاء دليل فيه سوى الإجماع على كونه حجة، فإذا بيّنا أنه لا إجماع في ذلك ثبت أنه ليس بحجة.

وما ذكرناه مما يعتمده من يذهب إلى أنه حجة فإنه ظاهر الفساد؛ لأن ما يستدل به جمهور الفقهاء فيما يجري هذا المجرى ليس هو ما ظنه المخالف؛ لأنهم إنما يستدلون على كون القول حجة بأنه قد ظهر من واحد من الصحابة بمشهد من الباقين أو أكثرهم، ولم يظهر منهم خلاف فيه، وهذا غير المسألة التي وقع الخلاف فيها، فإن كان في الفقهاء من احتج بما ذكره المخالف، فإن قوله يكون خطأ متروكا، للدليل الذي ذكرناه.

فإن قيل: فهل تقولون: إنه لم يكن إجماعاً ولا حجة أنه صواب من قائله؟

فالجواب: أن هذا لا يعلم أيضا، إلا أن تكون الحادثة مما تمس الحاجة إلى معرفة جوابها، إذ لا بد والحال هذه من أن يحصل من جهتهم ما هو صواب فيها، فإذا لم ينقل إلا هذا القول علم كونه صوابا؛ لأن الصواب فيما تمس الحاجة إليه لا يجوز أن يذهب عنه جماعتهم، ولا يجوز أن يترك نقل ما هو صواب وينقل ما ليس بصواب.

❊ ❊

مسألة

[تقليد الصحابي في مذهبه]

اختلف أهل العلم في جواز تقليد الصحابي والاقتداء به فيما يذهب إليه [(١)]، فمنهم من ذهب إلى أن ذلك جائز، وهذا القول يحكى عن محمد بن الحسن، وعن الشافعي في القديم [(٢)]، وهو قول شيخنا أبي علي، وأبي هاشم، ونفر من الفقهاء، وهو الذي نصره شيخنا أبو عبد الله.

---

(١) هذه المسألة كما ذكر المصنف مكانها الاجتهاد والتقليد، ولكنه بحثها هنا لما لها من ارتباط بالخلاف في حجية قول الصحابي، وقد ارتبك كثير من الأصوليين في هذه المسألة ومنهم المصنف هنا، وسبب الارتباك الخلط بين مسألتين هما: هل قول الصحابي حجة على المجتهدين وغيرهم فيخص به العموم ويقدم على القياس؟ والثانية: هل يجوز للعامي تقليد الصحابي كتقليد أي مجتهد آخر. فمن قال بأن قول الصحابي حجة ينبغي أن لا يكون له قول في المسألة هنا، ولا يصح منه القول بجواز تقليده وعدمه؛ لأن التقليد قبول قول من ليس قوله إحدى الحجج، فإذا حكم على قوله أنه حجة يكون الآخذ به ليس مقلداً بل يكون آخذاً بدليل كالآخذ بالسنة والإجماع والقياس. والقائلون: إن قول الصحابي حجة، اتفقوا على أن قوله ليس حجة على صحابي آخر من المجتهدين، كما نقل ذلك الآمدي في إحكام الأحكام ٤/ ١٤٩، وابن السبكي في جمع الجوامع ٢/ ٣٥٤.

والخلاف في هذه المسألة ينبغي أن يكون محصوراً بين القائلين بعدم حجية قول الصحابي.

والمسألة لها ارتباط بتجويز تقليد العالم للعالم، فالذين قالوا: يجوز تقليد العالم للعالم، أجازوا تقليد المجتهد للصحابي من باب أولى. ويراجع ما يتعلق بالمسألة: جوهرة الأصول وتذكرة الفحول للرصاص / ٣٥٢، صفوة الاختيار في أصول الفقه - (١ / ٣٩١)، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول للمهدي / ٦٣٣، الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية - (١ / ٢٩١)، إجابة السائل شرح بغية الآمل - (١ / ١٢٣)، إحكام الأحكام لابن حزم ٦/ ٥٩، المعتمد ٢/ ٩٤٢، إرشاد الفحول ص ٢٦٧، إحكام الأحكام للآمدي ٤/ ١٥٦، ٢٠٤، التقرير والتحبير ٣/ ٣٥٣، ميزان الأصول ص ٤٨٠، أحكام الفصول ص ٧٢٨، المستصفى ص ٥١٤، المحصول ٢/ ٣/ ١٧٨.

(٢) قال بدر الدين الزركشي: وَيَدُلُّ على ذلك قَوْلُ الْمَاوَرْدِيِّ وَالْجَـوْرِيِّ إنَّ مَـذْهَبَ الشَّـافِعِيِّ في الْقَـدِيمِ أَنَّ قَوْلَ الصَّحَابِيِّ حُجَّةٌ بِمُفْرَدِهِ إذَا اشْتَهَرَ ولم يَظْهَرْ له مُخَالِفٌ قال الْمَاوَرْدِيُّ لَا سِيَّمَا إذَا كان الصَّحَابِيُّ إمَامًا وَأَغْرَبَ ابن الصَّبَّاغِ فَحَكَى ذلك عن الْجَدِيدِ وقد سَبَقَ ثُمَّ قَوْلُ الْغَزَالِيِّ أَنَّهُ رَجَعَ عنه في الْجَدِيدِ مُعَارَضٌ بِمَا نَصَّ عليه في كِتَابِ الْأُمِّ في غَيْرِ مَوْضِعٍ بِتَقْلِيدِ الصَّحَابَةِ. البحر المحيط في أصول الفقه ٤ / ٣٧٤.

وقد اختلف القائلون بهذا القول:

فمنهم من يجوّز ذلك ولا يوجبه (١).

ومنهم من يوجب ذلك، ويقول: إن الصحابة إن اختلفوا في قول واحد وكان عند المجتهد لقول بعضهم مزية على قول الباقين فعليه أن يأخذ بقوله، وإن تساووا عنده فهو مخير في الأخذ بقولهم أيهم شاء (٢).

ومنهم من يقول: إن قول من كان إماما منهم فإنه مرجح على قول غيره.

ومنهم من يُفصِّل بين أن يكون ذلك القول على سبيل الحكم والعقد، وبين أن يكون على سبيل الفتيا (٣).

وذهب بعضهم إلى أن تقليد الصحابي لا يجوز، كما لا يجوز تقليد غيره إلا للعامة ومن ليس من أهل الاجتهاد (٤)، وهو قول كثير من الفقهاء، وبه قال الشافعي في الجديد (٥).

---

(١) تقسيم المصنف أصحاب هذا القول إلى مجوزين وموجبين ناتج عن الخلط بين المسألتين حيث إن من قال: إن قول الصحابي حجة هو القائل بوجوب اتباعه، ومن قال: إن قوله ليس بحجة، بعضهم يقول: بجواز تقليده، وبعضهم لا يُجوِّز تقليده.

(٢) هذا القول نسبه أبو الحسين البصري في المعتمد ٢/ ٩٤٢ لأبي علي الجبائي.

(٣) التفصيل بين حكم الحاكم وفتيا المفتي يدل أيضاً على التباس مسالة حجية قول الصحابي مع مسألة جواز تقليد الصحابي.لأن جواز التقليد لا يتأتى فيه التفريق، حيث إن قوله في الأمرين ليس حجة عند من يقول بالتقليد.

(٤) خلاصة هذا القول جواز تقليد العامي ومن ليس من أهل الاجتهاد للصحابي، ولا يجوز للعالم من التابعين ومن بعدهم تقليد الصحابي.

(٥) يوجد أقوال أخرى في المسألة لم يتعرض لها المصنف منها:

الأول: يجوز تقليد المجتهد للصحابي في مسألة ليس له فيها رأي، وضاق الوقت عن النظر فيها.

الثاني: لا يجوز للعامي تقليد الصحابي، نقله ابن حزم في إحكام الأحكام ٦/ ٩٧ عن أبي بكر الباقلاني حيث قال: ((من قلّد فلا يقلد إلا الحي، ولا يجوز تقليد الميت)).وضلله لأجل هذا القول

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه:

[الأول] منها: قول الله تعالى: ﴿**أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾ [النساء: ٥٩]، قالوا: فقد دل ظاهر الآية على وجوب الاقتداء بأولي الأمر من الصحابة.

و **[الثاني]: منها**: أن الله تعالى قد ميّز الصحابة عن غيرهم، بأن أثنى عليهم وأخبر بأنه قد رضيهم، فقال: ﴿**لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ**﴾ [الفتح: ١٨]، فالرضا عنهم يقتضي الرضا بأقوالهم وأفعالهم، وهذا يدل على أنهم مصيبون في أقوالهم، وقال: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ**﴾ [آل عمران: ١١٠] ، وهذا أيضا يقتضي كونهم مصيبين في اختياراتهم.

و **[الثالث]: منها**: قول النبي صلى الله عليه وآله: ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)) [(١)]، فنبّه على الأمر بالاقتداء بهم، وأخبر بأن الفاعل لذلك مصيب.

و **[الرابع]: منها**: قول النبي صلى الله عليه وآله: ((عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي)) [(٢)]، فأجرى الاقتداء بهم مجرى الاقتداء به.

ابن حزم وقال: ((لا نعلم أحداً قال هذا قبله)). وقد تابع الباقلاني على قوله إمام الحرمين في البرهان ٢/ ١٣٥٢ حيث قال: ((يتبع المجتهد الحي، إذ أجمعت الأمة على أن واحداً لو أراد أن يتبع مذهب أبي بكر لم يجز الآن)). ثم بيّن السبب حيث قال: ((الصحابة لم يعتنوا بتبويب الأبواب ورسم الفصول والمسائل، نعم، كانوا مستعدين للبحث عند مسيس الحاجة إليه متمكنين، وما اضطروا إلى تمهيد القواعد ورسم الفروع والأمثلة؛ لأن الأمور في زمانهم لم تضطرب كل هذا الاضطراب، والذين اعتنوا بالتمهيد أعرف بالأصول والفروع من غيرهم)).

(١) سبق تخريجه في مسألة حجية إجماع الصحابة ومن بعدهم.

(٢) هذا جزء من حديث أخرجه أحمد (٤/ ١٢٦، رقم ١٧١٨٤)، وأبو داود (٤/ ٢٠٠، رقم ٤٦٠٧)، والترمذي (٥/ ٤٤، رقم ٢٦٧٦)، وابن ماجه (١/ ١٥، رقم ٤٢)، والحاكم (١/ ١٧٤، رقم

٣٢٩)، عن العرباض بن سارية وفيه: ((أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن أُمِّر عليكم عبد حبشي، فإنه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ)).

الحديث باطل لا يصح،وهذا بحث في مخرّجيه وأسانيده:

رواية الترمذي:

أخرج الترمذي قائلاً: حدّثنا علي بن حجر، حدّثنا بقيّة بن الوليد، عن بحير بن سعيد، عن خالد بن معدان، عن عبد الرحمن بن عمرو السلمي، عن العرباض بن سارية، قال: وعظنا رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلّم يوماً بعد صلاة الغداة موعظة بليغة، ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب.فقال رجل: إن هذه موعظة مودّعٍ، فماذا تعهد إلينا يا رسول الله؟ قال: أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة وإن عبد حبشي، فإنه من يعش منكم يرى اختلافاً كثيراً، وإياكم ومحدثات الأمور فإنها ضلالة، فمن أدرك ذلك منكم فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديّين، عضّوا عليها بالنواجذ.

والعرباض بن سارية يكنى: أبا نجيح. وقد روي هذا الحديث عن حجر بن حجر، عن عرباض بن سارية، عن النبي صلّى الله عليه [وآله] وسلّم، نحوه.صحيح الترمذي ٥ /٤٤ ـ ٤٥ باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع.

رواية أبي داود:

وأخرج أبو داود قائلاً: حدثنا أحمد بن حنبل، ثنا الوليد بن مسلم، ثنا ثور بن يزيد، قال: حدثني خالد بن معدان، قال: حدثني عبد الرحمن بن عمرو السلمي وحجر بن حجر، قالا: أتينا العرباض بن سارية ـ وهو ممن نزل فيه: (ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه)، فسلّمنا وقلنا: أتيناك زائرين وعائدين ومقتبسين.فقال العرباض: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم ذات يوم، ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب.فقال قائل: يا رسول الله، كأنّ هذا موعظة مودع، فماذا تعهد إلينا؟ فقال: أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وان عبدّ حبشي، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسّكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة.سنن ابي داود ٢ /٢٦١ باب في لزوم السُنّة.

رواية ابن ماجة:

وأخرج ابن ماجة قائلاً: حدثنا عبد الله بن أحمد بن بشير بن ذكوان الدمشقي، ثنا الوليد بن مسلم، ثنا عبد الله بن العلاء ـ يعني ابن زبر ـ، حدثني يحيى بن أبي المطاع، قال: سمعت العرباض بن سارية يقول: قام فينا رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلّم ذات يوم، فوعظنا موعظة بليغة وجلت منها

القلوب، وذرفت منها العيون. فقيل: يا رسول الله، وعظتنا موعظة مودّع فاعهد إلينا بعهد. فقال: عليكم بتقوى الله، والسمع والطاعة وان عبداً حبشياً (أي: وإن كان الأمير عبدا حبشيا)، وسترون من بعدي اختلافاً شديداً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضّوا عليها بالنواجذ، وإياكم والأمور المحدثات، فإن كل بدعة ضلالة.

حدّثنا إسماعيل بن بشر بن منصور وإسحاق بن إبراهيم السواق، قالا: ثنا عبد الرحمن بن مهديّ، عن معاوية بن صالح، عن ضمرة بن حبيب، عن عبد الرحمن بن عمرو السلمي، أنه سمع العرباض بن سارية يقول: وعظنا رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم موعظة ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب. فقلنا: يا رسول الله، إن هذه لموعظة مودع، فماذا تعهد إلينا؟ قال: قد تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وعليكم بالطاعة وإن عبداً حبشياً، فإنما المؤمن كالجمل الأنف حيثما قيد انقاد.

حدثنا يحيى بن حكيم، ثنا عبد الملك بن الصباح المسمعي، ثنا ثور بن يزيد، عن خالد بن معدان، عن عبد الرحمن بن عمرو، عن العرباض بن سارية، قال: صلّى بنا رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم صلاة الصبح، ثم أقبل علينا بوجهه، فوعظنا موعظة بليغة. فذكر نحوه. سنن ابن ماجة ١ / ١٥ ـ ١٧ باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديّين.

رواية أحمد:

وجاء في مسند أحمد حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا عبد الرحمن بن مهدي، ثنا معاوية ـ يعني ابن صالح ـ، عن ضمرة بن حبيب، عن عبد الرحمن بن عمرو السلمي، أنه سمع العرباض بن سارية، قال: وعظنا رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم موعظة ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب. قلنا: يا رسول الله، إن هذه لموعظة مودع فماذا تعهد إلينا؟ قال: قد تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، ومن يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، وعليكم بالطاعة وإن عبداً حبشياً، عضوا عليها بالنواجذ، فإنما المؤمن كالجمل الأنف حيثما انقيد انقاد.

حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا الضحاك بن مخلد، عن ثور، عن خالد بن معدان، عن عبد الرحمن بن عمرو السلمي، عن عرباض بن سارية، قال: صلّى لنا رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم الفجر، ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت لها الأعين، ووجلت منها القلوب. قلنا ـ أو قالوا ـ: يا رسول الله، كأنّ هذه موعظة مودع فأوصنا.

قال: أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة وإن كان عبداً حبشياً، فإنه من يعش منكم يرى بعدي اختلافا كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وإن كل بدعة ضلالة.
حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا الوليد بن مسلم، ثنا ثور بن يزيد، ثنا خالد ابن معدان، قال: ثنا عبد الرحمن بن عمرو السلمي وحجر بن حجر، قالا: أتينا العرباض بن سارية ـ وهو ممن نزل فيه: (ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه) ـ فسلّمنا وقلنا: أتيناك زائرين وعائدين ومقتبسين. فقال عرباض: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلّم الصبح ذات يوم ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب. فقال قائل: يا رسول الله، كأن هذه موعظة مودّع، فماذا تعهد إلينا؟ فقال: أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة وإن كان عبداً حبشياً، فإنّه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، فتمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة.
حدّثنا عبد الله، حدّثني أبي، ثنا حياة بن شريح، ثنا بقية، حدثني بحير بن سعيد، عن خالد بن معدان، عن ابن أبي بلال، عن عرباض بن سارية، أنه حدثهم أن رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلّم وعظهم يوماً بعد صلاة الغداة. فذكره
حدّثنا عبد الله، حدثني أبي، حدثنا إسماعيل، عن هشام الدستوائي، عن يحيى بن أبي كثير، عن محمد بن إبراهيم بن الحارث، عن خالد بن معدان، عن ابن أبي بلال، عن العرباض بن سارية، أنه حدثهم أن رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم وعظهم يوماً بعد صلاة الغداة. فذكره. مسند أحمد بن حنبل ٤ / ١٢٦.
رواية الحاكم
وأخرج الحاكم قائلاً: حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا العباس بن محمد الدوري، ثنا أبو عاصم، ثنا ثور بن يزيد، ثنا خالد بن معدان، عن عبد الرحمن بن عمرو السلمي، عن العرباض بن سارية، قال: صلى لنا رسول الله صلاة الصبح، ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة وجلت منها القلوب، وذرفت منها العيون، فقلنا: يا رسول الله، كأنها موعظة مودّع فأوصنا. قال: أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة وإن أُمّر عليكم عبد حبشي. فإنه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة.

وقد احتجّ البخاري بعبد الرحمن بن عمرو وثور بن يزيد، وروى هذا الحديث في أول كتاب الاعتصام بالسنة.

والّذي عندي أنهما ـ رحمهما الله ـ توهّما أنه ليس له راوٍ عن خالد بن معدان غير ثور بن يزيد، وقد رواه محمد بن إبراهيم بن الحارث المخرج حديثه في الصحيحين عن خالد بن معدان.

حدثنا أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن أيوب، ثنا أبو حاتم محمد بن إدريس الحنظلي، ثنا عبد الله بن يوسف التنيسي، ثنا الليث، عن يزيد بن الهاد، عن محمد بن إبراهيم.عن خالد بن معدان، عن عبد الرحمن بن عمرو، عن العرباض بن سارية ـ من بني سليم، من أهل الصفة ـ قال: خرج علينا رسول الله يوماً فقام فوعظ الناس ورغبهم وحذرهم وقال ما شاء الله أن يقول.

ثم قال: اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً، وأطيعوا من ولاه الله أمركم، ولا تنازعوا الأمر أهله ولو كان عبداً أسود، وعليكم بما تعرفون من سنة نبيكم والخلفاء الراشدين المهديين، وعضوا على نواجذكم بالحقّ.هذا إسناد صحيح على شرطهما جميعاً، ولا أعرف له علّةً.وقد تابع ضمرة بن حبيب خالد بن معدان على رواية هذا الحديث عن عبد الرحمن بن عمرو السلمي.

حدثنا أبو الحسن أحمد بن محمد العنبري، ثنا عثمان بن سعيد الدارمي.وأخبرنا أبو بكر محمد بن المؤمل، ثنا الفضل بن محمد، قالا: ثنا أبو صالح، عن معاوية بن صالح.

وأخبرنا أبو بكر أحمد بن جعفر القطيعي، ثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل، حدّثني أبي، ثنا عبد الرحمن ـ يعني ابن مهدي ـ، عن معاوية بن صالح.

عن ضمرة بن حبيب، عن عبد الرحمن بن عمرو السلمي، أنه سمع العرباض ابن سارية قال: وعظنا رسول الله موعظة ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب.فقلنا يا رسول الله، إن هذا لموعظة مودّعٍ فماذا تعهد إلينا؟

قال: قد تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، ومن يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء المهديّين الراشدين من بعدي، وعليكم بالطاعة وإن عبداً حبشياً، عضوا عليها بالنواجذ.

فكان أسد بن وداعة يزيد في هذا الحديث: فإن المؤمن كالجمل الأنف حيث ما قيد انقاد.

وقد تابع عبد الرحمن بن عمرو على روايته عن العرباض بن سارية ثلاثة من الثقات الأثبات من أئمة أهل الشام:

منهم: حجر بن حجر الكلاعي.

حدثنا أبو زكريا يحيى بن محمد العنبري، ثنا أبو عبد الله محمد بن إبراهيم العبدي، ثنا موسى بن أيوب النصيبي وصفوان بن صالح الدمشقي، قالا: ثنا الوليد ابن مسلم الدمشقي، ثنا ثور بن يزيد،

حدثني خالد بن معدان، حدّثني عبد الرحمن بن عمرو السلمي، وحجر بن حجر الكلاعي، قالا: أتينا العرباض بن سارية ـ وهو ممن نزل فيه: (ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزناً ألاّ يجدوا ما ينفقون) التوبة ٩٢. فسلّمنا وقلنا: أتيناك زائرين ومقتبسين. فقال العرباض: صلى بنا رسول الله الصبح ذات يوم، ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب. فقال قائل: يا رسول الله، كأنها موعظة مودعٍ فما تعهد إلينا؟ فقال: أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة وإن كان عبداً حبشياً، فإنه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، فتمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة.

ومنهم: يحيى بن أبي المطاع القرشي:

حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا أحمد بن عيسى بن زيد التنيسي، ثنا عمرو بن أبي سلمة التنيسي ـ أنبأ عبد الله بن العلاء بن زيد، عن يحيى بن أبي المطاع، قال: سمعت العرباض بن سارية السلمي يقول: قام فينا رسول الله ذات غداة فوعظنا موعظة وجلت منها القلوب، وذرفت منها الأعين. قال: فقلنا: يا رسول الله، قد وعظتنا موعظة مودع فاعهد إلينا. قال: عليكم بتقوى الله ـ أظنه قال: والسمع والطاعة ـ وسترى من بعدي اختلافاً شديداً ـ أو: كثيراً ـ فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين، عضّوا عليها بالنواجذ، وإيّاكم والمحدثات، فإن كل بدعة ضلالة. المستدرك على الصحيحين ١ / ٩٦.

ومنهم: معبد بن عبد الله بن هشام القرشي:

وليس الطريق إليه من شرط هذا الكتاب، فتركته. وقد استقصيت في تصحيح هذا الحديث بعض الاستقصاء على ما أدّى إليه اجتهادي، وكنت فيه كما قال إمام أئمة الحديث شعبة ـ في حديث عبد الله بن عطاء، عن عقبة بن عامر، لمّا طلبه بالبصرة والكوفة والمدينة ومكّة، ثمّ عاد الحديث إلى شهر ابن حوشب فتركه، ثم قال شعبة ـ: لئن يصحّ لي مثل هذا عن رسول الله كان أحب إلي من والدي وولدي والناس أجمعين. وقد صح هذا الحديث، والحمد لله، وصلى الله على محمد وآله أجمعين.

نظرات في أسانيده

السند والدلالة:

كانت تلك أسانيد هذا الحديث وطرقه في أهم كتب الحديث وجوامعه، ولا بدّ قبل الورود في النظر في أحوال رجال الأسانيد والرواة أن نشير بإيجاز إلى نكاتٍ جديرة بالانتباه إليها...

١ - إن هذا الحديث يكذبه واقع الحال بين الصحابة أنفسهم، فلقد وجدناهم كثيراً مّا يخالفون سنة أبي بكر وعمر، والمفروض أنهما من الخلفاء الراشدين، بل لقد خالف عمر أبا بكر في أكثر من مورد!! فلو كان هذا الحديث عن رسول الله حقاً لما وقعت تلك الخلافات والمخالفات...

هذا ما ذكره جماعة...وعلى أساسه أوّلوا الحديث، وقد نص بعضهم كشارح مسلم الثبوت على ضرورة تأويله..فواتح الرحموت في شرح مسلّم الثبوت ٢ / ٢٣١.

٢- إن هذا الحديث بجميع طرقه وأسانيده ينتهي إلى «العرباض بن سارية السلمي» فهو الراوي الوحيد له...وهذا ممّا يورث الشك في صدوره...لأن الحديث كان في المسجد...وكان بعد الصلاة..وكان موعظة بليغة من رسول الله..ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب...ثم طلب منه أن يعهد إلى الأمة..فقال: فكيف لم يروه إلاّ العرباض؟! ولم لم يرووه إلا عن العرباض؟!

٣- إن هذا الحديث إنما حدّث به في الشام، وإنما تناقله وروجه أهل الشام! وأكثر رواته من أهل حمص بالخصوص، وهم من أنصار معاوية وأشد أعداء علي أمير المؤمنين.انظر كلمة ياقوت عن أهل حمص في معجم البلدان ٢ / ٣٠٤.

فبالنظر إلى هذه الناحية، لا سيما مع ضمّ النظر في متن الحديث إليه، لا يبقى وثوق بصدور هذا الحديث عن النبي، إذ كيف يوثق بحديث يرويه حمصي عن حمصي عن حمصي!!..ولا يوجد عند غيرهم من حملة الحديث والأثر علم به؟! وأهل الشام قاطبة غير متحرجين من الافتعال لما ينتهي إلى تشييد سلطان معاوية أو الحطّ ممّن خالفه!

٤- إن هذا الحديث مما أعرض عنه البخاري ومسلم، وكذا النسائي من أصحاب السنن...وقد بنى غير واحد من العلماء الكبار من أهل السنة على عدم الاعتناء بحديث اتفق الشيخان على الإعراض عنه، وإن اتفق أرباب السنن على إخراجه والعناية به.

قال ابن تيمية بجواب حديث افتراق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة: هذا الحديث ليس في الصحيحين، بل قد طعن فيه بعض أهل الحديث كابن حزم وغيره، ولكن قد أورده أهل السنن كأبي داود والترمذي وابن ماجة، ورواه أهل المسانيد كالإمام أحمد.منهاج السنة ٢ / ١٠٢.

قلت: ومن عجيب الاتفاق أن حديث «عليكم بسنتي...» كذلك تماماً، فإنه «ليس في الصحيحين، بل قد طعن فيه بعض أهل الحديث ـ كابن القطّان ـ ولكن قد أورده أهل السنن كأبي داود والترمذي وابن ماجة، ورواه أهل المسانيد كالإمام أحمد.بل إنهم بنوا على طرح الخبر إن أعرض عنه البخاري وإن أخرجه مسلم..

وهذا ما نصّ عليه ابن القيّم..وسننقل عبارته...في الفصل اللاحق.وقد جاء في آخرها: ولو صحّ عنده لم يصبر عن إخراجه والاحتجاج به».

قلت: فكذا حديثنا..فلو صح عنده لم يصبر عن إخراجه والاحتجاج به...كيف وقد تبعه مسلم..وهو بمرأى ومشهد منهما؟ !

ثم جاء الحاكم النيسابوري...فأراد توجيه إعراضهما عنه بأنهما «توهّما...»، أي: إن إعراضهما موهن، ولكنهما توهما...ولولا ذلك لأخرجاه...

وسنرى أن الحاكم هو المتوهم...

٥- «ثم إن المخرجين له...منهم من صححه كالترمذي والحاكم، ومنهم من سكت عنه كأبي داود، ومنهم من عده في الحسان كالبغوي.(مصابيح السنة ١/ ١٥٩. ومنهم من حكم عليه بالبطلان كابن القطّان.

ترجمة العرباض بن سارية الحمصي.انظر ترجمته في تاريخ دمشق ١١ / ٥٣١.

وبعد، فلننظر في ترجمة الراوي الوحيد لهذا الحديث، وهو الصحابي العرباض بن سارية: كان من أهل الصفة، سكن الشام.الاستيعاب ب ٣/ ١٢٣٨. ونزل حمص.الإصابة ٢/ ٤٤٧، تحفة الأحوذي ٧/ ٤٣٨.لم يرو عنه الشيخان، وإنما ورد حديثه في السنن الأربعة.الإصابة ٢/ ٤٤٧٤، تهذيب التهذيب ٧/ ١٥٧.مات سنة (٧٥).الإصابة ٢/ ٤٤٧، تهذيب التهذيب ٧/ ١٥٨.

كان يدعي أنه ربع الإسلام، وهو كذب بلا ريب..وكان عمرو بن عتبة أيضاً يدعي ذلك، قال محمد بن عوف: كل واحد من العرباض بن سارية وعمرو بن عتبة يقول: أنا ربع الإسلام، لا ندري أيهما اسلم قبل صاحبه؟.تاريخ دمشق ١١ / ٥٣٢، تهذيب التهذيب ٧/ ١٧٤.

وكان يقول: «عتبة خير مني سبقني إلى النبي بسنة».

وهذا كذب كذلك، وقد رواه أبناء عساكر وابن الأثير وابن حجر...بالإسناد عن عبد الله بن أحمد، عن أبيه، بسنده عن شريح بن عبد، قال: كان عتبة يقول: عرباض خير مني وعرباض يقول: عتبة خير مني سبقني إلى النبي بسنة.تاريخ دمشق ١١ / ٥٣٤، أسد الغابة ٣/ ٣٦٢، الإصابة٢/ ٤٤٧.

والذي يبين كذبه بوضوح ما رواه ابن الأثير بترجمة عتبة بسنده إلى شريح، قال: قال عتبة بن عبد السلمي: كان النبي إذا أتاه رجل وله الاسم لا يحبه حوّله.ولقد أتيناه وإنا لسبعة من بني سليم أكبرنا العرباض بن سارية، فبايعناه جميعا.أُسد الغابة ٣ / ٣٦٢.

ومن جملة أكاذيبه ما أخرجه أحمد، قال: ثنا عبد الرحمن بن مهدي، عن معاوية -يعني ابن صالح- عن يونس بن سيف، عن الحارث بن زياد، عن أبي رهم، عن العرباض بن سارية السلمي، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم وهو يدعونا إلى السحور في شهر رمضان: هلمّوا إلى الغذاء المبارك.ثم سمعته يقول:اللهم علّم معاوية الكتاب والحساب وقه العذاب.مسند أحمد٤/ ١٢٧.

فإنه ـ وإن اكتفى ابن القطّان بتضعيفه.المغني عن حمل الأسفار ــ هامش إحياء العلوم ـ ١ / ٣٧.كذب بلا ارتياب...وإلا لأخرج في الصحاح وغيرها وعقد به لمناقب معاوية باب...إنه حديث تكذبه الوقائع والحقائق، والبراهين والوثائق..إنه حديث تكذبه الأدلة المحكمة من الكتاب والسنة المتقنة، القائمة بتحريم ما استباحه معاوية من قتل للنفوس، وتبديل للأحكام، وارتكاب للمحرمات القطعية كبيع الخمر والأصنام، وشرب للخمر وأكل للربا...وغير ذلك مما لا يحصى... لكن الرجل سكن بلاد الشام، ونزل حمص بلد النواصب اللئام...وفي ظروف راجت فيها الأكاذيب والافتراءات...فجعل يتقوّل على الله والرسول التقولات، تزلّفاً إلى الحكام، وطمعاً في الحطام.

* ثم إن رواة هذا الحديث عن «العرباض بن سارية» هم:

١ ـ عبد الرحمن بن عمرو السلمي.٢ ـ حجر بن حجر. ٣ ـ يحيى بن أبي المطاع. ٤ ـ معبد بن عبد الله بن هشام.

أمّا الرابع فلم أجده إلا عند الحاكم حيث قال: ومنهم: معبد بن عبد الله بن هشام القرشي.ثّم قال: وليس الطريق إليه من شرط هذا الكتاب فتركته.

ترجمة يحيى بن أبي المطاع الشامي:

وأمّا الثالث: يحيى بن أبي المطاع: فأولاً: لم يرو عنه إلا ابن ماجة.تهذيب التهذيب ١١ / ٢٤٥.

وثانياً: قال ابن القطّان: لا أعرف حاله.تهذيب التهذيب ١١ / ٢٤٥.

وثالثاً: إنه كان يروي عن العرباض ولم يلقه..وهذه الرواية من ذلك...

قال الذهبي: «قد استبعد دحيم لقيه العرباض، فلعله أرسل عنه، فهذا في الشاميّين كثير الوقوع، يروون عمّن لم يلقوهم.ميزان الاعتدال ٤ / ٤١٠.

وقال ابن حجر: «أشار دحيم إلى أن روايته عن عرباض بن سارية مرسلة.تقريب التهذيب ٢ / ٤٦٣.

وقال ابن عساكر والذهبي: «قال أبو زرعة لدحيم تعجباً من حديث الوليد بن سليمان، قال: صحبت يحيى بن أبي المطاع، كيف يحدّث عبد الله بن العلاء بن زبر عنه أنه سمع العرباض مع قرب عهد يحيى؟! قال: أنا من أنكر الناس لهذا، والعرباض قديم الموت.تاريخ دمشق ١٨ / ١٨٦، ميزان الاعتدال ٤ / ٤١٠، تهذيب التهذيب ١١ / ٢٤٥.

ترجمة حجر بن حجر الحمصي:

وأما الثاني: حجر بن حجر: فأوّلاً: هو من أهل حمص.

وثانياً: لم يرو عنه إلا أبو داود.

قال ابن حجر: «روى عن العرباض بن سارية.وعنه خالد بن معدان.روى له أبو داود حديثاً واحداً في طاعة الأمير.قلت: أخرج الحاكم حديثه.تهذيب التهذيب ٢ /١٨٨.

قلت: وهو هذا الحديث الذي نحن بصدد تكذيبه، وإليه أشار الذهبي بقوله: «ما حدّث عنه سوى خالد بن معدان بحديث العرباض مقروناً بآخر.ميزان الاعتدال ١ / ٤٦٦.يعني بالآخر: عبد الرحمن بن عمرو السلمي حيث جاء فيه عنهما قالا: أتينا العرباض...

وثالثاً: قال ابن القطان: «لا يعرف.تهذيب التهذيب ٢ /١٨٨.

ترجمة عبد الرحمن بن عمرو الشامي:

وأمّا الأول: "عبد الرحمن بن عمر: فهو المعروف في رواية هذا الحديث عن "العرباض بن سارية"، وإليه تنتهي أكثر طرقه في السنن وغيرها...وليس له فيها إلا هذا الحديث، قال "ابن حجر": له في الكتب حديث واحد في الموعظة، صحّحه الترمذي.قلت: وابن حبّان والحاكم في المستدرك.

وزعم القطّان الفاسي أنّه لا يصحّ لجهالة حاله.تهذيب التهذيب ٦ /٢١٥.

فهذا حال رواة هذا الحديث عن العرباض.

*ثم إن رواته عن هؤلاء هم:

١ ـ خالد بن معدان. ٢ ـ ضمرة بن حبيب. ٣ ـ عبد الله بن العلاء بن زبر.

ترجمة عبد الله بن العلاء الدمشقي:

أما «عبد الله بن العلاء بن زبر:فأولا: كان من أهل الشام، بل وصفه الذهبي بـ«رئيس دمشق.سير أعلام النبلاء ٧ / ٣٥٠.

وثانياً: أورده الذهبي في (ميزانه (وقال: «قال ابن حزم: ضعفه يحيى وغيره.ميزان الاعتدال ٢ / ٤٦٣.

ترجمة ضمرة بن حبيب الحمصي:

وأمّا «ضمرة بن حبيب:فأولاً: كان من أهل حمص.تهذيب التهذيب ٤ /٤٠٢، تقريب التهذيب ٤ / ٤٥٩.

وثانياً: كان مؤذن المسجد الجامع.تقريب التهذيب ٢ /٤٥٩.

ترجمة خالد بن معدان الحمصي:

وأما «خالد بن معدان» العمدة في رواية هذا الحديث، لكونه الراوي له عن «عبد الرحمن بن عمرو» و «حجر بن حجر» وجميع الأسانيد تنتهي إليه فهو: أولا: من أهل حمص.تاريخ دمشق ٥ / ٥١٦، تهذيب التهذيب ٣ / ١٠٢، سير إعلام النبلاء ٤ / ٥٣٦.

وثانياً: شيخ أهل الشام.سير أعلام النبلاء ٤ / ٥٣٦.

وثالثاً: كان صاحب شرطة يزيد بن معاوية: روى الطبري في (ذيل تاريخه) قائلاً: حدّثني الحارث، عن الحجّاج، قال: حدّثني أبو جعفر الهمداني، عن محمد بن داود، قال: سمعت عيسى بن يونس يقول: كان خالد بن معدان صاحب شرطة يزيد بن معاوية.

وعنونه ابن عساكر في (تاريخه) بقوله: كان يتولى شرطة يزيد بن معاوية.ثم روى الخبر المذكور بسنده عن عيسى بن يونس كذلك.تاريخ دمشق ٥ / ٥١٩.

*ثم إن رواة هذا الحديث عن هؤلاء هم:

١ ـ محمد بن إبراهيم بن الحارث. ٢ ـ معاوية بن صالح. ٣ ـ عالم الشام.٤ ـ بحير بن سعيد.٥ ـ ثور بن يزيد. ٦ ـ عمرو بن أبي سلمة التنيسي.

ترجمة محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي الدمشقي

انظر ترجمته في تاريخ دمشق ١٤ / ٧٥٢.

أما «محمد بن إبراهيم» الراوي له عن خالد عند أحمد والحاكم، فقد ذكر العقيلي عن عبد الله بن أحمد عن أبيه: في حديثه شيء، يروي أحاديث مناكير أو منكرة.تهذيب التهذيب ٩ /٦.

ترجمة بحير بن سعيد الحمصي:

وأما «بحير بن سعيد» الراوي عن «خالد» عند الترمذي وأبي داود وابن ماجة فهو من أهل حمص.

قال ابن حجر: «بحير بن سعيد السحولي أبو خالد الحمصي» روى عن خالد ابن معدان ومكحول، وعنه إسماعيل بن عياش، وبقية بن الوليد، وثور بن يزيد ـ وهو من أقرانه ـ ومعاوية بن صالح، وغيرهم.تهذيب التهذيب ١ /٣٦٨.

ترجمة الوليد بن مسلم الدمشقي:

وأما «الوليد بن مسلم» مولى بني أُمية.تاريخ دمشق ١٧ / ٨٩٧.الدمشقي.تاريخ دمشق ١٧ / ٩٠٠.عالم الشام.تهذيب التهذيب ١١ / ١٣٣.

الراوي له عن عبد الله بن العلاء عند ابن ماجة، فقد ذكروا بترجمته: مدلّس، وربّما دلّس عن الكذّابين.روى عن مالك عشرة أحاديث ليس لها أصل.كان يأخذ من ابن السفر حديث الأوزاعي، وكان ابن السفر كذاباً وهو يقول فيها: قال الأوزاعي.وكانت له منكرات.كان رفاعاً.يرسل، يروي عن الأوزاعي أحاديث عند الأوزاعي عن شيوخٍ ضعفاء، عن شيوخ قد أدركهم الأوزاعي، فيسقط أسماء الضعفاء ويجعلها عن الأوزاعي، عن نافع، وعن عطاء.الضعفاء والمتروكين للدارقطني (أنظر: المجموع في الضعفاء والمتروكين: ٣٩٨) تاريخ دمشق ١٧ /٩٠٦، ميزان الاعتدال ٤ / ٣٤٧، تهذيب التهذيب ١١ / ١٣٣.

ترجمة معاوية بن صالح الحمصي:

وأما «معاوية بن صالح» الراوي له عن ضمرة بن حبيب عند أحمد وابن ماجة فهو: أولاً: من أهل حمص. تاريخ دمشق ١٦ / ٦٦٦، الكامل لابن عديّ ٦ / ٢٤٠٠.

وثانياً: كان قاضي الأندلس في الدولة الأموية. تاريخ دمشق ١٦ / ٦٦٦، الكامل ٦ / ٢٤٠٠.

وثالثاً: كان يلعب بالملاهي، ولأجل ذلك ترك بعض المحدّثين الكتابة عنه. الضعفاء الكبير للعقيلي ٤ / ٢٨٧.

ورابعاً: قال ابن أبي حاتم: «لا يحتج به» و «لم يخرج له البخاري» و «لينه ابن معين».

و «وقال يحيى بن معين: كان ابن مهدي إذا حدث بحديث معاوية بن صالح زجره يحيى بن سعيد، وكان ابن مهدي لا يبالي» وهذا الحديث أيضاً مما رواه ابن مهدي عنه

و «عن أبي إسحاق الفزاري: ما كان بأهل أن يروى عنه».

و «قال ابن عمار: زعموا أنه لم يكن يدري أيّ شيء في الحديث».

و «منهم من يضعفه»، بل أورده كل من العقيلي وابن عدي والذهبي في «الضعفاء».

ترجمة ثور بن يزيد الحمصي:

واما «ثور بن يزيد» العمدة في رواية هذا الحديث عن خالد، حتى قال الحاكم في توجيه إعراض البخاري ومسلم عنه: «والذي عندي أنهما توهّما أنه ليس له راوٍ عن خالد بن معدان غير ثور بن يزيد».

فهو: أولاً: من أهل حمص، بل وصفه الذهبي بـ (عالم حمص). ميزان ألاعتدال ١ / ٣٧٤، سير أعلام النبلاء ٦ / ٣٤٤.

وثانياً: كان لا يحب علياً. وكان جده قتل يوم صفين مع معاوية، فكان ثور إذا ذكر علياً قال: لا أحب رجلاً قتل جدّي. تهذيب الكمال ٤ /٤٢١. تاريخ دمشق ٣ / ٦٠٤.

وثالثاً: كان يجالس السابين علياً، فقد ذكروا أن «أزهر الحرازي وأسد بن وداعة وجماعة كانوا يجلسون ويسبون عليّ بن أبي طالب، وكان ثور لا يسبه، فإذا لم يسبّ جروا برجليه. تهذيب الكمال ٤ /٤٢١. تهذيب التهذيب ٢ / ٣٠.

ورابعاً: كان مبتدعاً. قال الذهبي: «كان من أوعية العلم لولا بدعته. سير أعلام النبلاء ٦ / ٣٤٤.

«وكان أهل حمص نفوه وأخرجوه». تاريخ دمشق ٣ / ٦٠٨.

و «تكلّم فيه جماعة بسبب ذلك». خلاصة تذهيب تهذيب الكمال ١ / ١٥٤.

وأورده ابن عديّ في «الضعفاء». الكامل في الضعفاء ٢ / ٥٢٩.

وخامساً: كان مالك يذمّه وينهى عن مجالسته وليس له عنه رواية.تهذيب التهذيب ٢ /٣٠. وكان الأوزاعي سيّئ القول فيه، يتكلّم فيه ويهجوه تاريخ دمشق ٣/ ٦٠٧، تهذيب الكمال ٤ / ٤٢٥ .وكذا كان ابن المبارك.تهذيب التهذيب ٢ /٣٠.

وعن يحيى القطان: «ثور إذا حدثني عن رجل لا أعرفه قلت: أنت أكبر أم هذا؟! فإذا قال: هو أكبر مني، كتبته، وإذا قال: هو أصغر مني»، لم أكتبه.تهذبب التهذيب ٢ /٣٠.

ترجمة عمرو بن أبي سلمة الدمشقي.

انظر ترجمته في تاريخ دمشق ١٣ / ٤٦٧.

وأما «عمرو بن أبي سلمة الدمشقي نزيل« تنبيس» الراوي له عن «عبد الله ابن العلاء عند الحاكم، فقد: ضعفه الساجي وابن معين.وقال أبو حاتم: لا يحتج به.وقال العقيلي: في حديثه وهم.وقال أحمد: روى عن زهير أحاديث بواطيل».تاريخ دمشق ١٣ /٤٦٩.

*ثم إن رواة الحديث عن هؤلاء هم:

١ ـ بقيّة بن الوليد. ٢ ـ الضحاك بن مخلد وهو أبو عاصم النبيل. ٣ ـ الوليد بن مسلم.٤ ـ عبد الله بن أحمد بن بشير. ٥ ـ عبد الرحمن بن مهدي. ٦ ـ عبد الملك بن الصباح المسمعي. ٧ ـ يحيى بن أبي كثير. ٨ ـ أحمد بن عيسى بن زيد التنيسي.

أمّا «الوليد بن مسلم» الراوي له عن « ثور» عند أبي داود فقد عرفته.

وأمّا «عبد الرحمن بن مهدي» الراوي له عن «معاوية بن صالح» عند أحمد وابن ماجة، فقد عرفت أنه كان يزجر عن الرواية عن «معاوية» ولا يبالي.

وأما «أبو عاصم» الراوي له عن «ثور» عند الترمذي وأحمد والحاكم فقد كان يحيى بن سعيد يتكلم فيه، فلا ذكر له ذلك قال: ((لست بحيٍ ولا ميت إذا لم أذكر))! ميزان الاعتدال ٢ / ٣٢٥.

وأورده العقيلي في «الضعفاء» وحكى ما ذكرناه.الضعفاء الكبير ٢ / ٢٢٢.

وأمّا «يحيى بن أبي كثير» الراوي له عن «محمد بن إبراهيم» عند أحمد، فقد «كان يدلّس».تهذيب التهذيب ١١ / ٢٣٦.

وروى العقيلي عن همام قوله: «ما رأيت أصلب وجهاً من يحيى بن أبي كثير، كنا نحدّثه بالغداة فيروح بالعشي فيحدثناه».الضعفاء الكبير ٤ / ٤٢٣.

وأما «عبد الملك بن الصباح المسمعي» الراوي له عن «ثور» عند ابن ماجة، فقد ذكره الذهبي في (ميزانه) وقال: «متّهم بسرقة الحديث» ميزان الاعتدال ٢ / ٦٥٦.

وأمّا «عبد الله بن أحمد بن بشير الدمشقي» شيخ ابن ماجة، فقد كان إمام الجامع بدمشق». تهذيب التهذيب ٥ /١٢٣.

وأما «أحمد بن عيسى» الراوي له عن «عمرو بن أبي سلمة» عند الحاكم، فليس من رجال الكتب الستة، وإنما ذكره ابن حجر للتمييز. تهذيب التهذيب ١ /٥٧.

وقال ابن عدي: له مناكير. وقال الدارقطني: ليس بالقوي. وكذبه ابن طاهر. وذكره ابن حبّان في الضعفاء. تهذيب التهذيب ١ /٥٧.

ترجمة بقيّة بن الوليد الحمصي:

وأمّا «بقية بن الوليد» الراوي له عن «بحير بن سعيد» عند الترمذي وأحمد، فهذه كلماتهم فيه باختصار: قال ابن حبان: لا يحتجّ ببقيّة. وقال أبو مسهر: أحاديث بقية ليست نقيّة، فكن منها على تقيّة. وقال أبو حاتم: لا يحتجّ به. وقال ابن عيينة ـ وقد سئل عن حديث من هذه الملح ـ: أنا أبو العجب، أنا بقية بن الوليد. وقال ابن خزيمة: لا أحتجّ ببقية. وقال أحمد: توهّمت أن بقية لا يحدث المناكير إلا عن المجاهيل، فإذ هو يحدّث المناكير عن المشاهير، فعلمت من أين أتى. وقال وكيع: ما سمعت أحداً أجرأ على أن يقول: قال رسول الله، من بقية. وقال شعبة: بقيّة ذو غرائب وعجائب ومناكير. وقال ابن القطّان: يدلس عن الضعفاء ويستبيح ذلك وهذا مفسد لعدالته. وقال الفيروز آبادي: بقيّة محدّث ضعيف. قال الزبيدي: محدّث ضعيف يروي عن الكذابين ويدلّسهم، قاله الذهبي في الميزان. وقال الذهبي: قال غير واحد: كان مدلّساً، فإذا قال: عن، فليس بحجّة. (الموضوعات ١ / ١٠٩ و ١٥١ و٢١٨، ميزان الاعتدال ١ / ٣٣، تهذيب التهذيب ١ / ٤١٦. تقريب التهذيب ١ / ١٠٤، فيض القدير ١ / ١٠٩، القاموس المحيط، وتاج العروس (بقي).

وقفة مع الحاكم.

وهنا كان من المناسب أن نقف وقفة قصيرة مع الحاكم، الذي أتعب نفسه وأصر على تصحيح هذا الحديث، وأكد على أن ليس له علّة، وتوهم أن البخاري ومسلماً، اللذين لم يخرجاه ـ «توهما أنه ليس له راو عن خالد بن معدان غير ثور بن يزيد» أي: ولولا هذا التوهّم لأخرجاه!!

ثم قال بالتالي: «قد استقصيت في تصحيح هذا الحديث و...كان أحب إلي من والدي وولدي والناس أجمعين».

فنقول: أوّلاً: قد أوقفناك عل بعض علل هذا الحديث، في أسانيده وطرقه، وكيف تخفى هذه العلل على مثل البخاري ومسلم ومن تبعهما كالنسائي حتى يوجّه إعراضهم بالتوهّم الذي ذكرت، لا سيّما وأن الراوي الآخر عن خالد ـ وهو محمد بن إبراهيم ـ قد خرّج حديثه في الصحيحين كما قلت؟!

وثانياً: ما نسبته إلى البخاري من الاحتجاج بـ«عبد الرحمن بن عمرو السلمي» لم نستوثقه إلى هذا الحين... فاسم هذا الرجل غير وارد في كتاب ابن القيسراني المقدسي (الجمع بين رجال الصحيحين).

وثالثاً: قولك: «وروى هذا الحديث في أول كتاب الاعتصام بالسنة».
إن كنت تقصد البخاري وحديث العرباض بن سارية ـ كما هو ظاهر العبارة ـ فإنا لم نجده.
ورابعاً: قولك «وقد تابع عبد الرحمن بن عمرو على روايته عن العرباض بن سارية ثلاثة» فيه:
أن الثالث منهم تركته أنت لعدم كون الطريق إليه من شرط الكتاب.
والثاني منهم لم يلق العرباض بن سارية حتى يروي عنه.
والأول لم يرو عنه إلاّ أبو داود، وقال ابن القطّان: لا يعرف.
هذه نتيجة الجهد الذي بذله الحاكم في تصحيح هذا الحديث، وهذا شأن الحديث الذي كان تصحيحه أحب إليه من والديه وولده والناس أجمعين!!
ومن هنا تعرف شأن الحاكم ومستدركه وتصحيحاته، وتعطي الحق لمن قال: «اعتنى الحاكم بضبط الزائد عليهما وهو متساهل» هذه عبارة النوري في التقريب ١ / ٨٠ بشرح السيوطي.
بل قال بعضهم: «طالعت المستدرك الذي صنفه الحاكم من أوله إلى آخره فلم أر فيه حديثاً على شرطهما.نقله السيوطي عن أبي سعيد الماليني في تدريب الراوي ١ / ٨١.
بل عن بعضهم أنه «جمع جزءًا فيه الأحاديث التي فيه وهي موضوعة!».ذكره السيوطي في تدريب الراوي ١ / ٨١.
بطلان الحديث سنداً:
ومن هنا يظهر بطلان الحديث وأن الحق مع من قال في هذا الحديث بأنه «لا يصحّ».
ومن هؤلاء الحافظ ابن القطّان الفاسي..فقد ذكر ابن حجر بترجمة «عبد الرحمن بن عمرو السلمي» بعد أن أشار إلى هذا الحديث: «وزعم القطان الفاسي أنه لا يصح».تهذيب التهذيب ٦ / ٢١٥.
ترجمة ابن القطّان:
والحافظ الكبير: أبو الحسن الكبير، بن محمد، المعروف بابن القطان الفاسي، المتوفى سنة ٦٢٨، من كبار منتقدي الحديث والرجال، ترجم له الذهبي في تذكرة الحفاظ وأثنى عليه، وذكره السيوطي في طبقاته فقال: «ابن القطان، الحافظ العلامة، قاضي الجماعة، أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك بن يحيى بن إبراهيم الحميري الكتامي الفاسي، سمع أبا ذر الخشني وطبقته.
وكان من أبصر الناس بصناعة الحديث، وأحفظهم لأسماء رجاله، وأشدهم عناية في الرواية، معروفاً بالحفظ والإتقان.
صنف: الوهم والإبهام على الأحكام الكبرى لعبد الحق.
مات في ربيع الأول سنة (٦٢٨هـ).طبقات الحفّاظ: ٤٩٨.

و [الخامس]: منها: أن المعلوم من أحوال الصحابة أن بعضهم كان يرجع إلى قول غيره ويترك رأيه [(١)] لرأيه، من غير أن يطالبه بالدلالة على صحة قوله، كرجوع عمر إلى قول علي عليه السلام [(٢)]، وإلى قول

---

*وقال ابن العربي المالكي بشرح الترمذي: حكم أبو عيسى بصحته، وفيه بقية بن الوليد، وقد تكلم فيه.عارضة الأحوذي ١٠ / ١٤٥.

وهذا طعن صريح في سند الحديث، وان كان غير شديد، إذ اكتفى بهذه الكلمة في قدح بقية بن الوليد، وقد ذكرنا طرفاً من كلماته فيه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد...

ترجمة ابن العربي المالكي:

والقاضي ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله، المتوفى سنة (٥٤٣) من كبار الحفاظ والفقهاء البارعين...ترجم له ابن خلّكان في وفياته، والذهبي في تذكرته، وابن كثير في تاريخه...وإليك عبارة السيوطي بترجمته في طبقاته: ابن العربي العلاّمة الحافظ، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد الأشبيلي.ولد سنة (٤٦٨)، ورحل إلى المشرق، وسمع من طراد الزينبي، ونصر بن البطر، ونصر المقدسي، وأبي الحسن الخلعي.وتخرج بأبي حامد الغزالي وأبي بكر الشاشي وأبي زكريّا التبريزي.

وجمع وصنف وبرع في الأدب والبلاغة وبعُد صيته. وكان متبحراً في العلم، ثاقب الذهن، موطّأ الأكناف، كريم الشمائل، ولي قضاء أشبيلية فكان ذا شدّة وسطوة، ثّم عزل، فأقبل على التأليف ونشر العلم، وبلغ رتبة الاجتهاد.

صنف في الحديث والفقه والأصول وعلوم القرآن والأدب والنحو والتاريخ.مات بفاس في ربيع الآخر سنة (٥٤٣).طبقات الحفّاظ: ٤٦٨.

(١) في (أ): قوله رأيه.

(٢) كان عمر يتعوذ من كل معضلة ليس لها أبو الحسن.

أخرج أحمد: أن عمر أمر برجم امرأة فمر بها علي فانتزعها، فأخبر عمر فقال: ما فعله إلا لشيء، فأرسل إليه فسأله، فقال: أما سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: رفع القلم عن ثلاث...الحديث.قال: نعم.قال: فهذه مبتلاة بني فلان فلعله أتاها وهو بها.فقال عمر: لو لا علي هلك عمر.

وأخرج الدارقطني، عن أبي سعيد: أن عمر كان يسأل عليا عن شيء فأجابه.فقال عمر: أعوذ بالله أن أعيش في قوم ليس فيهم أبو الحسن.وفي رواية: لا أبقاني الله بعدك يا علي.فيض القدير ٤/ ٣٥٧.

معاذ [١]، من غير مطالبة بالدليل على القول الذي رجع إليه وأخذ به [٢]، فإذا كان هذا جائزاً للصحابة، فلمن بعدهم أجوز [٣].

واحتج القائلون بالمذهب الثاني [٤] بأنه قد ثبت أن التقليد محرم؛ لأنه يفضي إلى اعتقاد ما لا يُؤمَن كونه جهلا، أو الإقدام على فعل ما لا يُؤمَن كونه قبيحا، وقبح ما

---

(١) عن أبي سفيان عن أشياخه: أن امرأة غاب عنها زوجها ثم جاء وهي حامل فرفعها إلى عمر فأمر برجمها. فقال معاذ: إن يكن لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها. فقال عمر: احبسوها حتى تضع، فوضعت غلاما له ثنيتان، فلما رآه أبوه قال: ابني، فبلغ ذلك عمر فقال: عجزت النساء أن يلدن مثل معاذ، لولا معاذ هلك عمر. مصنف ابن أبي شيبة ٥/ ٥٤٣.
ومعاذ هو: معاذ بن جبل الأنصاري الخزرجي أبو عبد الرحمن الإمام المقدم في علم الحلال والحرام. شهد العقبة وبدراً والمشاهد كلها. وكان أكثر شباب الأنصار حلماً وحياءً وسخاءً، أمّره الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على اليمن. وقدم منها في خلافة أبي بكر، ولحق بالجهاد في بلاد الشام، توفي في طاعون عمواس بفلسطين وهو في ريعان الشباب في الثامنة والثلاثين من عمره سنة ١٧ هـ. له ترجمة في الإصابة ٦/ ١٣٦، والبداية والنهاية ٧/ ٩٤. شذرات الذهب ١/ ٢٩، الإصابة ٣/ ٤٢٦، صفوة الصفوة ١/ ٤٨٩، تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٩٨.

(٢) يشير بذلك لرجوع عمر رضي الله عنه لقول علي في ترك رجم المرأة الحامل من الزنا قبل وضعها، حيث قال علي: ((إن كان الله جعل لك عليها سبيلاً فما جعل لك على ما في بطنها سبيلاً)). انظر جامع الأصول ٤/ ٢٧٢، ويشير بذلك لما أخرجه عبد الرزاق في المصنف ٩/ ٤٥٨ قال علي رضي الله عنه: ((أرى أن ديته عليك؛ لأنك أنت أفزعتها فألقت ولدها بسببك، فأمر عمر علياً أن يقيم عقله على قريش)).
وأما بالنسبة لرجوعه لقول معاذ فلم أجد فيه شيئاً، علماً بأن نسبته وقعت لمعاذ في روضة الناظر ص ١٦٦، والمعتمد ٢/ ٩٦٤.

(٣) ولعل من أقوى ما يستدل به على هذا القول أنه يجوز للعامي تقليد الصحابي؛ لأنه إذا جاز للعامي تقليد غيرهم من المجتهدين، فتقليد العامي للصحابي أولى، لما لهم من المنزلة في الفهم، ومعرفة أسباب النزول، ومقاصد التشريع، ومعاصرة التنزيل، وحضورهم مجالس رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

(٤) وهو ما نسبه للشافعي في الجديد من عدم جواز تقليد الصحابي.

يجري هذا المجرى متقرر في العقول، وأن الأصل في قول كل أحد أنه ليس بحجة، إلا من تدل الدلالة على اختصاصه بهذه الرتبة، كالرسول صلى الله عليه وآله وجماعة الأمة، فأما أفراد الصحابة فيجب أن يكون حكم كل واحد منهم كحكم أفراد سائر الأمة، في أن قوله لا يكون حجة على غيره، من حيث لا دليل على ذلك.

وأيضا فإن من يلزم الغير اتباعه لا بد من أن يكون متميزا عنه بوجه يقتضي أن يكون بكونه مُتَّبَعا أولى منه، والمتبع يجب أيضا أن يختص بوجه لا يشاركه فيه من يلزمه اتباعه، ولولا ذلك لم يكن المتبَع أولى أن يتبع من المتبع.

والوجه الذي يختص به من يجب اتباعه إما أن يكون قيام الدلالة على أن قوله حجة على غيره، وإما أن يكون تَمَكُّنُه من معرفة الصواب في الحادثة على التفصيل دون من يلزمه اتباعه. والوجه [١] الذي يختص به من يلزمه اتباع الغير هو [٢] إما انحطاطه عن درجة من دلت الدلالة على أن قوله حجة كأفراد الأمة؛ وإما قصوره عن معرفة حكم الحادثة كالعامة.

وإذا ثبتت هذه الجملة وكان المجتهد من غير الصحابة مشاركا لهم في التمكن [٣] من طريقة الاجتهاد والنظر في الأصول والاستشهاد بها، ولم يثبت في الصحابي ما أثبت في الرسول وفي جماعة الأمة، فليس هناك تمييز يقتضي أن يختص الصحابي بكونه متبَعا، ويختص من بعده من المجتهدين بكونه تابعا.

فإن قيل: هاهنا تميّز، وهو أن الصحابي من حيث شاهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وعرف مقاصده في الحكم، كان أولى بالاتباع ممن لم يلحق عصر الرسول صلى الله عليه وآله ولم يشاهده من المجتهدين.

---

(١) في (أ): فما الوجه.

(٢) في (أ): فهو.

(٣) في (ج): التمكن لهم.زيادة.

فالجواب عن ذلك من وجوه:

منها: أن اختصاص الصحابي بهذه المنزلة لا يمنع من جواز الخطأ، ولهذا جاز أن يخالف بعضهم بعضا، ويرجع بعضهم إلى قول بعض، وهذا يبطل اعتبار هذه المنزلة في كون قوله حجة [1].

ومنها: أن التابعين ومن بعدهم إذا كان قد نقل إليهم كلام الرسول صلى الله عليه وآله وما عرف من قصده فيما تضمَّنَه من الأحكام حتى علموا ذلك، صاروا مشاركين لمن شاهده صلى الله عليه وآله وسلم في هذا الباب.

ومنها: أن ما ذكره السائل إنما يمكن اعتباره في قول الصحابي الذي يعلم أنه بنى اجتهاده فيه على خبر سمعه من الرسول صلى الله عليه [وآله].

فأما القول الذي يجوز أن يكون طريق اجتهاده فيه غير جار [2] هذا المجرى، فهذا الاعتبار لا يصح فيه. وأيضا فإن العلة في أن المجتهد منا لا يجوز له تقليد غيره لمساواته إياه في التمكن من معرفة ما هو صواب عنده، فلم يجز له الرجوع إلى قول غيره، وهذه العلة موجودة في المجتهد منا مع الصحابة.

فإن قيل: من الناس من جوّز للمجتهد منا أن يقلد غيره!

فالجواب: أن من يجوّز ذلك إنما يجوّزه إذا اعتقد في غيره أنه أعلم منه، فيجعل ذلك وجها لترجيح اجتهاده على اجتهاد نفسه، ونحن نبين الكلام في هذه المسألة في باب الاجتهاد والقياس. والغرض بما أوردناه في هذا الموضع حكم المجتهدين إذا لم يعتقد أحدهم في صاحبه أنه أعلم منه.

والجواب عن الوجه الأول من الوجوه التي اعتمدها من يذهب إلى القول

---

(١) المسألة مفروضة في جواز تقليد الصحابي أو عدمه، وليس في حجية قول الصحابي، وهذا من آثار الخلط بين المسألتين.

(٢) في (أ): فيه جاري.

الأول: أن ظاهر الآية لا يدل على موضع الخلاف؛ لأن الطاعة هي موافقة إرادة الغير ومتابعته فيما يريده، ولم يثبت أن الصحابي إذا قال بقول فإنه يريد ممن بعده اتباعه عليه. ولأن الآية مشروطة بكون المطاع ولي الأمر، وهذا لا يصح في كل الصحابة، وإنما يصح فيمن يختص منهم بالأمر والنهي. ولا يمكن أن يقال: إن واحدا من الصحابة إذا أفتى بقول من الأقوال فإن ذلك أمر منه. وقد قيل في الآية: إن المراد بها أمراء السرايا [(١)]، فإن الواجب كان على أتباعهم والمضمومين إليهم أن يطيعوهم فيما يأمرون به وينهون عنه.

والجواب عن الثاني: أن ما وصف الله تعالى به الصحابة لا يدل على أن قول كل واحد منهم على الانفراد حجة على غيره، والرضا بأفعالهم - إذا سُلِّم أن ظاهر الآية يدل على ذلك - فإنما يقتضي أن تكون أفعالهم صوابا من جهتهم، وكون الفعل صوابا من فاعله لا يقتضي أنه حجة على الغير، وأن الغير يلزمه اتباعه فيه، كالمجتهدين [(٢)] فيما بيننا. وأيضا فإن ظاهر الآية التي فيها ذكر الرضا عنهم فإنما [(٣)] تقتضي أن تكون أفعالهم مرضية في تلك الحال، ولا يمنع ذلك من وقوع الخطأ منهم، أو من بعضهم في المستقبل.

والجواب عن الثالث: أن الخبر محمول على أن المراد به أمر من ليس من أهل الاجتهاد بالاقتداء بهم، فإنه مخير في الرجوع إلى من شاء منهم.

والجواب عن الرابع: أنه لا يدل على موضع الخلاف؛ لأن القول أو الفعل

---

(١) تفسير القرطبي ٥/ ٢٩١. وأخرج البخاري ٤ / ١٦٧٤، ومسلم رقم ١٨٣٤ في صحيحيهما: عن ابن عباس: ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾. قال نزلت في عبد الله بن حذافة إذ بعثه النبي صلى الله عليه وآله وسلم في سرية.

(٢) في (أ): كالمجتهد.

(٣) في (أ): فإنها.

الذي يكون سنة للخلفاء لا بد من أن يكون قد ظهر وانتشر، فيكون المراد به ما ظهر عنهم من الحكم ولم يقع فيه خلاف وتلقي بالقبول. وما يجري هذا المجرى فليس من هذا الباب، وإنما هو من القبيل الذي تقدم الكلام فيه. وقد بيّنا أن ما يجري هذا المجرى فمن الناس من يجعله إجماعا، ومنهم من يجعله حجة، واستقصينا الكلام في ذلك.

والجواب عن الخامس: أنه لم يثبت أن من كان يرجع من الصحابة إلى قول غيره ويترك قوله، كان يفعل ذلك [1] من غير أن يظهر له ما يرجح ذلك القول. ولا يمتنع أن يكون من رجع إلى قوله قد نبهه على ما يقوي ذلك القول، وإن كان ذلك مما يجري مجرى التلويح اليسير والإشارة الخفيفة؛ لأن بعضهم كان يفهم عن بعض ما يجري هذا المجرى، لما اختصوا به من فضل الفطنة والمعرفة، ولهذا لم يحققوا العلل فيما أوردوه من طرق النظر في المسائل التي اختلفوا فيها كما يحققها أهل هذا الزمان، لاستغنائهم باليسير عن الكثير، واحتياج أهل زماننا في هذا الباب إلى ما لم يحتاجوا إليه.

واعلم أن الكلام في أن التقليد محرم ظاهر؛ لأنه قبول الغير من دون أن يُعلم أنه حق، أو أن من يقبل ذلك منه مصيب في الرجوع إليه وقبول ما قَبِلَه منه. لأن من يُقدم على ما يجري هذا المجرى لا يأمن أن يكون ما تمسك به باطلا، والإقدام على ما لا يأمن الإنسان كونه باطلا يجري مجرى الإقدام على ما يتحقق كونه باطلا في التحريم، كما أن الإخبار بما لا يأمن الإنسان كونه كاذبا فيه بمنزلة الإخبار بما يتحقق أنه كاذب فيه، في كونه محظورا محرما.

وقولنا: إن الرسول صلى الله عليه وآله يجوز تقليده مجاز؛ لأن ما يُقبل منه لا يكون تقليدا، من حيث دل الدليل على أن جميع ما يؤديه عن الله تعالى فهو حق، وأن

---

(١) سقط من (أ): ذلك.

اتباعه فيه واجب، وإنما يجوز استعمال [١] هذه اللفظة فيه، من حيث كان ما يقبل منه معلوما على سبيل الجملة، ولم يلتمس في كل حكم منه دليل يخصه. وكذلك وصفنا للعامي بأن له أن يقلد العالم؛ لأنه قد علم أن فرضه القبول منه والرجوع إليه، فلم يقبل منه إلا ما علم أنه مصيب في قبوله، وإذا ثبت هذا فسبيل كل أحد أن لا يكون قوله حجة ولا مقطوعا على كونه حقا، إلا من تدل الدلالة على ذلك من حاله، وقد دل الدليل على أن جماعة الصحابة يختصون بهذا الحكم، وكذلك مَن بعدهم من جماعة الأمة، كما دل الدليل على اختصاص الرسول صلوات الله عليه وآله بهذه المنزلة.

فأما كل واحد من الصحابة على الانفرد فإنه يجب أن يُنظر في أمره، فإن دل دليل السمع على أن حكمه حكم الجماعة في هذا الباب فالمذهب الأول صحيح، وإن لم يدل الدليل على ذلك فالصحيح هو المذهب الثاني. وأقوى ما يمكن أن ينصر به المذهب الأول الخبر، وهو قوله صلى الله عليه وآله: ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)) [٢]؛ لأن ظاهر الخبر يقتضي أن كل الصحابة ممن [٣] حكمهم الاقتداء بهم. وحمل الخبر على أن المراد به رجوع من ليس من أهل الاجتهاد إلى فتاويهم يمنع من حمل الخبر على العموم، ويمنع أيضا من أن يكون للصحابة مزية في هذا الباب؛ لأن هذا الحكم مستمر في سائر المجتهدين سوى الصحابة.

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن الخبر مخصوص لا محالة، وأن حمله على العموم لا يصح؛ لأنّا نعلم أن في الصحابة من لم يكن من أهل الاجتهاد ومن كان سبيله سبيل سائر العوام في وجوب الرجوع إلى علمائهم عليه. فلا بد من أن يكون المراد بقوله:

---

(١) في (أ): يجوز في استعمال.وسقط من (ج): فيه.

(٢) سبق تخريج الخبر في حجية إجماع الصحابة، وهو في غاية الضعف، ولذا فقول المصنف أنه أقوى ما ينصر به المذهب الأول كلام لا يسلم له، نظراً لضعف الحديث.

(٣) في (ب)، و(ج): فمن.

((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)) العلماء منهم وأهل الاجتهاد، فيكون الغرض أن من ليس من أهل الاجتهاد منهم، فإنه مخيَّر في الرجوع إلى من شاء من علمائهم وأعيانهم، وأنهم بمنزلة النجوم التي يهتدى بها في هذا الباب.

فأما المزية [1] فيمكن أن يجاب عنها بأن النبي صلى الله عليه وآله لم يقصد بهذا [2] الخبر بيان مزيتهم على غيرهم، وإنما قصد ما بيناه من تبنيه من ليس من أهل الاجتهاد منهم على أن الواجب عليه الاقتداء بمن شاء من علمائهم وأعيانهم.

ويمكن أن يقال: إن الخبر عام من وجه آخر وهو قوله: ((بأيهم اقتديم اهتديتم)) [3]؛ لأن ظاهره خطاب لجميع المكلفين سوى الصحابة. وإذا حمل الخبر على أن المراد به رجوع من ليس من أهل الاجتهاد من الصحابة إلى العلماء منهم كان ذلك تخصيصا للخبر، ولكن هذا الوجه إنما يمكن أن يتعلق به من يقول - ممن يذهب إلى المذهب الأول - أن [4] سبيل العوام منا سبيل العلماء، في أن لهم أن يأخذوا بالقول الذي ينقل إليهم عن بعض الصحابة، كما أن للعلماء وأهل الاجتهاد أن يأخذوا به [5].

فأما من يفصل بين المجتهد والعامي في هذا الباب، فلا بد له من حمل الخبر في هذا الوجه أيضا على التخصيص. والذي ذكره شيخنا أبو عبد الله في هذا الباب - مع نصرته لما يذهب إليه شيخنا أبو علي من القول الأول - أن الأولى في العامي أن يكون حكمه مخالفا لحكم المجتهد في هذا الباب؛ لأن فرضه أن يعمل بما يفتيه به

---

(١) في (أ): الآية.

(٢) في (أ): بها.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) في (ب)، و(ج): لأن.

(٥) سقط من (ج): به.

المفتي، وليس له أن يعمل بما يحكى له من قول الصحابة [١]؛ لأنه ليس ممن يمكنه أن يعرف جواز استعماله أو وجوبه كالعلماء وأهل الاجتهاد، وسنزيد هذا الكلام شرحا في باب الاجتهاد بمشيئة الله.

((ويمكن أن نسقط ما أوردناه من السؤالين على هذه الدلالة، بأن تخصيص ما اقتضت الدلالة تخصيصه من ظاهر الخبر من حكم من ليس بمجتهد من الصحابة وحكم مَن بعدهم من العوام لا يمنع من الاستدلال بالظاهر، وحمله على ما يوجبه من الاقتداء بهم، فنقول: إن ظاهر الخبر يدل على أن لكل من سوى الصحابة أن يقلد كل الصحابة، ومن خَرَّج الدليلُ من الصحابة عن هذا الحكم وهو جواز تقليده [٢] فإنه يكون مستثنى، وكذلك من خرج عن جواز كونه مقلدا لهم... [٣] بكون العموم من... [٤])).

ومما يقارب الاستدلال بالخبر في القوة أو يزيد عليه الوجه الأخير الذي حكيناه عمن يذهب إلى المذهب الأول [٥]، وهو [٦] الذي اعتمده أبو علي، وبسط أبو عبد الله الكلام في نصرته، وجملته أن رجوع بعضهم إلى قول بعض معلوم.

---

(١) ما نقله المصنف عن شيخه أبي عبد الله البصيري هنا يلتقي مع قول إمام الحرمين في البرهان ٢/ ١٣٥٢ ((إن الأمة أجمعت على أن واحداً لو أراد أن يتبع مذهب أبي بكر لم يجز الآن)). ومع ما نقله ابن حزم في الأحكام ٦/ ٩٧ عن الباقلاني قوله: ((من قلد فلا يقلد إلا الحي، ولا يجوز تقليد الميت)). ولكن مع وجود الفارق بين مبررات كل منهما فيما ذهبا إليه.

(٢) في (أ): تقليد.

(٣) بياض في المخطوط.

(٤) بياض في (أ). وسقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين

(٥) في (ج): المذاهب الأدلة.

(٦) في (أ): فهو.

وقول من يذهب إلى المذهب الثاني [١] أنه إنما رجع من رجع منهم عن قوله إلى القول الآخر لظهور ما يرجح ذلك القول عليه فإنه دعوى؛ لأن الظاهر من أمره أنه إنما اعتبر قول غيره فقط، ولا يمكن أن يصرف [٢] رجوعه من الوجه الذي علم أن ذلك إنما حصل عنده وهو قوله فقط إلى وجه آخر مجهول؛ لأن سلوك هذه الطريقة يؤدي إلى فساد الأصول، بأن يقال: إن من أخذ منهم بمقتضى خبر من الأخبار فإنه لم يأخذ به لأجل ذلك الخبر، وإنما أخذ به لأمر آخر مجهول، فكذلك القول في سائر النصوص، وفي القياس وما يجري مجرى ذلك.

ولا يمكن أن يتعلق في دفع ما قلناه بأنه قد روي الوجه الذي لأجله رجع منهم من [٣] رجع عن قوله، فإنه إنما ترك قوله حين أورد ذلك عليه من قال بخلاف قوله، وأشار عليه بترك ما ذهب إليه؛ لأن هذا إنما يمكن أن يدعا في بعض المسائل ولا يمكن ادعاؤه في جميعها.

وقول من قال منهم: أن الراجع عن قوله قد اعتبر بعض الوجوه التي يرجح بها قول غيره على قوله، ولكنه اكتفى بالتلويح [٤] اليسير، فإنه لا يصح الاعتماد عليه؛ لأنه من باب الجواز، وجواز ذلك لا يقتضي العلم بوقوعه. فالظاهر إنما يقتضي أنه اعتبر مجرد قول غيره فقط. فهذا جملة ما اعتمده شيخنا أبو عبد الله في هذه المسألة، وهي محتملة للنظر، وأقوى [٥] الوجوه في نصرة المذهب الأول هو هذا الوجه.

❊ ❊

---

(١) سقط من (ج): الثاني.

(٢) في (ج): يعرف.

(٣) في (أ): ومن. مصحفة.

(٤) في (أ)، و(ج): بالتاريخ. مصحفة.

(٥) سقط من (أ): وأقوى.

مسألة
[الخلاف في إثبات الإجماع بخبر الواحد]

اختلف أهل العلم في إثبات الإجماع بخبر الواحد هل يجوز أم لا؟

والمراد بهذه المسألة أن الثقة الذي يجب العمل بخبره إذا روى أن الصحابة قد أجمعوا على قول من الأقوال هل يجب الأخذ به أو لا يجب؟ وليس الغرض بذلك أن بخبره يعلم حصول هذا الإجماع.

فمنهم من منع من ذلك، وهو قول كثير من الفقهاء، وإلى هذا ذهب أبو عبد الله [1]، واحتج في ذلك بأن ما يقع الإجماع عليه يجب أن يشيع نقله، ((ويتواتر من طريق العادة، كما أن ما تعم به البلوى من الحكم يجب أن يشيع نقله)) [2]. قال: ولولا هذه العادة لما امتنع إثبات ذلك على وجه يقتضي العمل به بخبر الواحد، كما لا يمتنع إثبات قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على وجه يجب العمل به [3] بخبر الواحد.

وذهب بعضهم إلى أن إثبات ذلك بخبر الواحد جائز، وهو قول بعض شيوخنا

---

(١) ذهب لهذا القول الغزالي في المستصفى ص ٢٢٩، ونقله الباجي في أحكام الفصول ص ٥٠٣، عن شيخه أبي جعفر السمناني، وعن أبي بكر الأبهري، ونسب الآمدي في إحكام الأحكام ١/ ٢٨١ هذا القول لبعض الحنفية، وبعض الشافعية، والغزالي. وقال الآمدي: مدار الخلاف على اشتراط كون دليل الأصل مقطوعاً به وعلى عدم اشتراطه. ولم يتخذ له رأياً في المسألة.
ونقله في المسودة ص ٣٤٤ عن أبي سفيان الحنفي، وعن بعض شيوخ الحنفية، ونقله الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٧٩ عن الباقلاني في التقريب، وقال الشوكاني: وصحح هذا القول عبد الجبار والغزالي. ونسب ابن الحاجب هذا القول للغزالي، وأضاف الأصفهاني في بيان المختصر ١/ ٦١٣ بعض الحنفية.

(٢) سقط من (أ) سهواً: ما بين القوسين.

(٣) سقط من (ج): به.

المتأخرين [١]، ولا خلاف في أن ما يجري هذا المجرى من الإجماع لا يبلغ في القوة مجرى الإجماع المعلوم.

واحتج من ذهب إلى القول الثاني بأنه إذا ثبت أن العمل بخبر الواحد [٢] إذا ورد على شروطه - واجبٌ، فلا فصل بين أن يرد بحصول إجماع يتضمن حكما من الأحكام، وبين أن يرد بحصول قول من جهة الرسول صلى الله عليه وآله، يفيد حكما في وجوب الأخذ بذلك الحكم والعمل بمقتضى الخبر، ولا يعترض هذه الدلالة قول من يقول: إن الإجماع حجة، فلا يجوز إثباته بخبر الواحد؛ لأن قول الرسول صلى الله عليه وآله حجة أيضا، ويصح إثباته بخبر الواحد؛ لأن الغرض بقولنا أنه يثبت بخبر الواحد أن العمل به واجب، لا أنّا نعلم صحته ونقطع على ذلك، وهذا كقولنا: إن الحكم يثبت عند الحاكم بشهادة الشهود، والمراد به يجب

(١) اختار هذا القول أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٥٣٤، وابن الحاجب، ونسبه الأصفهاني في بيان المختصر لأكثر أصحاب الشافعي، وبعض الحنفية، والحنابلة، واختاره ابن السبكي في جمع الجوامع ٢/ ١٧٩. واختاره القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٢، ولكنه قال: يكون مظنوناً لا يكفر جاحده، واختاره السمرقندي في الميزان ص ٥٣١، ومثل له بقول عبيدة السلماني: ((ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على شيء كاجتماعهم على الأربع قبل الظهر، وتحريم نكاح الأخت في عدة الأخت)). واختاره ابن قدامة في روضة الناظر ص ١٥٤، وقال: يكون ظنياً وحجة. وقال بجوازه: أبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٣٢٢، ونقله الآمدي في إحكام الأحكام عن الحنابلة، وبعض الشافعية، والحنفية، ونقله في المسودة عن ابن عقيل وجوزه، ونقل في المسودة عن أبي سفيان أنه مذهب مشائخهم، ونقله في إرشاد الفحول ص ٧٩ عن الماوردي، وإمام الحرمين، والآمدي. وانظر: جوهرة الأصول وتذكرة الفحول للرصاص / ٣٨٢، صفوة الاختيار في أصول الفقه - (١ / ٢٧٧)، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول للمهدي / ٦٣٦، الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية (١ / ٢٩١)، الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل/ ١٣٤.

(٢) سقط من (أ): الواحد.

عليه أن يحكم عند حصولها، لا أنه يعلم صدق الشهود ويقطع على ذلك.

وما اعتمده شيخنا أبو عبد الله في نصرة القول الأول فإنه بناه على أصله في أن ما تعم به البلوى، وما يجري مجرى ذلك لا بد من أن يشيع نقله. وقد تكلمنا على هذا الأصل بما قد مر في باب الأخبار، وبيَّنَّا ما يحتمله الكلام في هذا الباب، وما ذكره من أن ما يقع الإجماع عليه لا بد من أن يتواتر الخبر به، فإنه يمكن أن يقال فيه: إنه رحمه الله يجوّز إثبات النسخ بخبر الواحد لو لم يكن قد حصل الإجماع على المنع من ذلك، ويذهب إلى أن ذلك قد وقع في صدر الإسلام، وإذا جاز أن يحصل النسخ ويُقتصر في نقله على خبر الواحد ولا يجب تواتر الخبر به، فما المانع من جواز ذلك فيما يقع الإجماع عليه؟!

ونقول أيضا: إن إثبات تاريخ النسخ بخبر الواحد جائز، فإذا جوّز أن يكون وقت وقوع النسخ لا يشيع النقل [1] فيه، ويقتصر في ذلك على خبر الواحد، فلا مانع يمنع من مثله في بعض الإجماعات، وإذا ثبت أن خبر الواحد هو أحد أدلة الشرع، لم يمتنع أن يُعوَّل في نقل بعض الإجماعات عليه [2]، كما يجوز أن يعول عليه في كثير من الأحكام التي تمس الحاجة إليها.

❊ ❊

(١) في (أ): الثقل.

(٢) قال القاضي عبد الجبار في الشرعيات ص ٢٤٥: ((واشتراط التواتر يتبين في إجماع الكافة، وأما إجماع العلماء فلا يمتنع أن يضعف النقل)).

مسألة

[إذا أجمعت الصحابة على مخبر خبر هل يكون إجماعهم لأجل الخبر]

اختلف أهل العلم في أن الصحابة إذا أجمعت على مخبَر خبر، هل يجب القطع على أن إجماعهم على ذلك الحكم هو لأجل الخبر، أو لا يجب ذلك [1]؟

فمنهم من ذهب إلى أن إجماعهم على موجَبه [2] يوجب القطع على أنهم إنما اتفقوا عليه لأجله [3]، وإلى هذا ذهب أبو هاشم، وقد ذكر [4] ذلك أبو عبد الله، إلا أنه يقول: إن الخبر إن كان من أخبار الآحاد في هذا الوقت، فإنه يجب أن يُقطع على أنه مما قامت الحجة به في الأصل. وقد بيّنا فيما تقدم مذهبه في هذا الباب، وهو أنه يقول: إن عادة الصحابة جارية بأنها كانت لا تتفق على مخبَر الخبر إذا كان من أخبار الآحاد، وإنما كانت تتفق عليه إذا كان الخبر الوارد فيه طريقه العلم دون الظن.

ومنهم من ذهب إلى أن القطع على أن إجماعهم على موجَبه هو لأجله دون ما سواه، إنما يصح عند شروط:

---

(١) لا بد من تحرير محل النزاع في المسألة، حيث أن المصنف أطلق الخبر، وقد نقل الإسنوي في نهاية السؤل ٢/ ٣١٤ عن القاضي عبد الوهاب المالكي أنه قال في ملخصه: ((إن كان الخبر متواترا فلا خلاف في وجوب استناده إليه، وإن كان من الآحاد، فإن علمنا ظهور الخبر بينهم وأنهم عملوا بموجبه لأجله فلا كلام، وإن علمنا ظهوره بينهم وأنهم عملوا بموجبه، ولكن لم نعلم أنهم عملوا لأجله ففيه ثلاثة مذاهب، ثالثها: إن كان على خلاف القياس فهو مستندهم وإلا فلا، وإن لم يكن ظاهراً بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على أنهم عملوا من أجله)).

(٢) في (ج): موجه. مصحفة.

(٣) نقل هذا القول ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢/ ١٢٨ عن الشافعي، وذكر الإسنوي في نهاية السؤل ٢/ ٣١٤ أن ابن برهان نسبه في الأوسط للشافعي، ونقل الرازي في المحصول ٢/ ١/ ٢٧٤، هذا القول عن أبي عبد الله البصري، ونسبه إلى أبي عبد الله البصري أيضاً الإسنوي في نهاية السؤل.

(٤) في (أ): ذكره.

منها: أن يُعلم نقلا عنهم أنهم أخذوا بذلك الحكم لأجله.

ومنها: أن يُنقل عنهم أنهم عند ذلك الخبر رجعوا إلى موجبَه عن رأيهم.

ومنها: أن يُعلم أنهم تمسكوا بموجبه حين روي لهم ذلك الخبر.

ومنها: أن يُعلم أنه لا طريق لذلك الحكم في الشرع إلا الخبر، وأن ذلك هو الخبر الوارد، بأن يعلم أنه لم يظهر سواه فيها بينهم، ولم يُوقَف على غيره عند التفتيش، وهذه طريقة بعض شيوخنا المتأخرين [1].

واحتج من ذهب إلى القول الأول: بأن إجماع الصحابة على موجَب النص والخبر المتواتر إذا أوجب القطع على أن إجماعهم على ذلك لأجلهما فكذلك [2] خبر الواحد، وربما أكدوا هذه الطريقة بأنه لا يجوز أن يُعدل عن نقل ما وقع الإجماع لأجله إلى نقل غيره.

وقد أومأ أبو عبد الله إلى هذا الوجه، وفَصَل بين أن لا يُنقل أصلا ما وقع الإجماع لأجله (من التوقيف وبين أن ينقل ما يفيد ذلك الحكم، وقال: لا يمتنع أن لا ينقل ما وقع الإجماع لأجله) بتة [3] بأن يكتفى بالإجماع عنه، ولكن إذا نقل ما يفيده وجب صرف إجماعهم إليه، كما يجب صرفه إلى سائر النصوص، كإجماعهم على موجب آية السرقة وما يجري مجرى ذلك.

واحتج من ذهب إلى القول الثاني بأن الخبر إذا كان من أخبار الآحاد ولم يُعلم

---

(١) هذا التفصيل لم أجده لأحد من الأصوليين، إلا أن لأبي الحسين في المعتمد تفصيلا قريبا من هذا، ولكنه ذهب إلى أنه يجوز ولا يجب أن يكون مستنداً لذلك الخبر إن كان آحاداً. وجزم باستناده للمتواتر إذا كان نصاً، لا يحتاج إلى استدلال طويل. وقال الرازي في المحصول: ((والحق أنه غير واجب استناده إليه، وتابعه الإسنوي في نهاية السؤل)).

(٢) في (ج): وكذلك. وفي (أ): لأجلها.

(٣) سقط من (ج): بتة. وسقط من (أ): ما بين القوسين.

أنهم أجمعوا على موجبه لأجله من الوجوه التي ذكرناها، جُوِّز أن يكونوا إنما أجمعوا عليه لدليل سواه، من قياس أو اجتهاد أو توقيف آخر واستغني بالإجماع عن [(١)] نقله.

قال: وكيف يمكن القطع على أنهم أجمعوا عليه لأجله، ونحن نجوّز متى لم تحصل فيه الوجوه التي ذكرناها أن يكون الخبر موضوعا بعدهم؟!

وأجاب عما اعتمد من ذهب إلى القول الأول بأن النص والخبر المتواتر إنما وجب القطع على أنهم أجمعوا على موجبهما لأجلهما [(٢)]، من حيث عرفنا أن الصحابة ممتثلة لأدلة الشرع ومتبعة لها، فمتى ثبت نص مفيد لحكم من الأحكام أو خبر معلوم، علمنا أنهم يتبعون ذلك لا محالة ويأخذون بحكمه، وليس هكذا خبر الواحد؛ لأن طريق قبوله الاجتهاد، وهذا يمنع من القطع على أنهم إنما رجعوا إليه دون غيره في الحكم، ويقتضي أن نجوّز أن يكون إجماعهم على ذلك الحكم لدليل سواه وإن لم ينقل إلينا، والله الموفق للصواب.

* * *

---

(١) في (ج): من.

(٢) في (أ): موجبها لأجلها.

الخلاف في القياس والاجتهاد

مسألة

اختلف أهل العلم في القياس الشرعي [(١)]:

فنفاه نفر منهم وهم طائفة من المتكلمين كأبي إسحاق النظام ومن تابعه، والجعفرين [(٢)] وطبقات أهل الظاهر، وجماعة الإمامية [(٣)].

---

(١) نقل فخر الدين الرازي في المحصول ٢/ ٢/ ٢٩: أن القياس في الأمور الدنيوية حجة باتفاق. ونقل الشوكاني في إرشاد الفحول ص ١٩٩: الاتفاق على حجية القياس الصادر من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. وبذلك يكون الخلاف في القياس الشرعي الصادر من غير الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

(٢) الجعفران هما: جعفر بن حرب، وجعفر بن بشر المعتزليان.

فالأول: جعفر بن حرب الهمذاني من معتزلة بغداد. درس على أبي الهذيل العلاف، وتوفي سنة ٢٣٦هـ، وكان ورعاً زاهداً. له عدة مصنفات منها: الأصول الخمسة، وكتاب المصابيح، والمسترشد، والتعليم، والديانة. له ترجمة في فضل الاعتزال ص ٢٨١ (وهو من الطبقة السابعة)، وتاريخ بغداد ٧/ ١٦٢، ومروج الذهب ٤/ ١٠٣، ولسان الميزان ٢/ ١١٣.

والثاني: جعفر بن مبشر بن أحمد الثقفي أبو محمد. من معتزلة بغداد من الطبقة السابعة. كان زاهداً متنسكاً يرفض عطاء السلطان ويعيش على الكفاف. توفي سنة ٢٣٤هـ. له ترجمة في فضل الاعتزال ص ٢٨٣، مروج الذهب ٦/ ١٠٣، لسان الميزان ٢/ ١٢١، تاريخ بغداد ٧/ ١٦٢.

(٣) وممن نفاه أيضاً كما في الأحكام للآمدي ٤/ ٥، والمسودة ص ٣٦٥، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٣٦٥. محمد بن عبد الله الأسكافي من المعتزلة. وبعضهم نسب النفي للشيعة مطلقاً، كما في أحكام الفصول للباجي ص ٥٣١، وإحكام الأحكام للآمدي ٤/ ٥، وروضة الناظر ص ٢٧٩، واللمع ص ٥٤، وقد أخطأ ابن تيمية في نسبة الزيدية إلى نفاة القياس حيث قال في المسودة ١ / ٣٢٩: وذهبت الزيدية الى المنع منه عقلا وشرعا. فما نسبه المصنف لخصوص الإمامية هو الأدق. كما نسب النفي إمام الحرمين في البرهان ٢/ ٧٥٠ إلى طوائف من الإمامية والإباضية والأزارقة ومعظم

وأثبته عامة الفقهاء وكثير من المتكلمين، وذهبوا إلى أنه أحد أدلة الشرع، وهو قول أبي علي وأبي هاشم.

واعلم أن نفاة القياس فريقان:

ففرقة تزعم أن التعبد لا يجوز أن يرد بالقياس في الأحكام الشرعية، ثم يختلفون:

فمنهم من قال: لا يجوز ورود التعبد به؛ لأن الشرع تقرر على وجه يمنع من ذلك [1]، ولو لم يتقرر عليه لجاز أن يرد التعبد به، وهو أنه ترتب على التفرقة في الحكم بين المتساويين، والتسوية بين المختلفين. ألا ترى أن الحائض متعبَّدة بقضاء الصيام دون الصلاة، مع اشتراكهما في أن الحيض يمنع منهما. وورود الشرع أيضا بإيجاب الغسل من المني وخروج الولد، دون ما يخرج من السبيلين مما يجب فيه الطهارة دون الغسل، مع كونهما أقرب إلى الطهارة من ذلك. وورود تحريم النظر من الحرة الشوهاء إلى ما يحل منه من المملوكة الحسناء، والتسوية بين الحرة الحسناء

الخوارج إلا النجدات منهم.وانظر: جوهرة الأصول وتذكرة الفحول للرصاص / ٤١١، صفوة الاختيار في أصول الفقه - (١ / ٢٨٨)، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول للمهدي / ٦٤٩، الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية - (١ / ٢٣٧)، الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل/ ١٦٣، إجابة السائل شرح بغية الآمل - (١ / ١٣٠)

(١) اقتصر المصنف على ذكر دليل واحد للنظام، وفعل ذلك الرازي في المحصول ٢/ ٢/ ١٤٩، ولكنه ذكر خمسة عشر فرعاً مثَّل فيها للجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات.كما اقتصر في المعتمد ٢/ ٧٤٦ على ذكر هذا الدليل للنظام، وذكر دليل النظام في التمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٤٠٤، وأحكام الفصول للباجي ص ٥٣٢ .وذكر له دليلاً آخر مبني على وجوب الأصلح على الله وأبطله.وأما إمام الحرمين في البرهان ص ٧٦١ فقد قال: ((والذي تمسك به النظام ورهطه أن العقول لا تدل على وجوب العمل بالظن، وإنما ينبغي الناظر ذلك إن كان من مأخذ السمع.ولا يكتفي بالظواهر لأن القياس عند القائلين به مقطوع به، وليس في إثبات القياس نص كتاب أو سنة متواترة، والإجماع قد نفاه النظام))، ثم وصف ما ذكره النظام بأنه كفر وزندقة.انتهى بتصرف.

والشوهاء في ذلك مع اختلافهما فيما تتعلق به الشهوة. والتفرقة بين الأَمة الحسناء والحرة الحسناء مع تساويهما في ذلك، وموضوع القياس مخالف لهذا الموضوع [١]؛ لأنه مبني على التسوية بين المتفقين في الحكم، والتفرقة بين المختلفين، وهذه طريقة أبي إسحاق النظام [٢].

ومنهم من قال: إن التعبد إنما [٣] لا يجوز أن يرد به؛ لأن شيئا من الأحكام الشرعية لا يجوز أن تُعرف من جهته، كما لا يجوز أن تُعرف جميعها،

---

(١) في (أ): الموضع.

(٢) أول من نفى القول بالقياس النظام. نقل ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٦٢ عن أبي القاسم عبيد الله بن عمر في كتابه القياس أنه قال: ((ما علمت أن أحداً من البصريين ولا غيرهم ممن له نباهة سبق إبراهيم النظام إلى القول بنفي القياس، ولم يلتفت إليه الجمهور وقد خالفه في ذلك شيخه أبو الهذيل، وبشر بن المعتمر، وأنكراه عليه)). وتابعه عليه جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، ومحمد بن عبد الله الاسكافي من المعتزلة، وداود بن علي بن خلف الأصبهاني.
وقد اضطرب العلماء في حقيقة قوله. وتحقيق ذلك: إن النظام ينفي القياس في شريعتنا خاصة فيما لم ينص فيه على العلة. أما ما نص فيه على العلة، فإن العلة توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس. والدليل على ذلك أن أبا الحسين البصري في المعتمد ٢/ ٧٥٣ نقل عنه أنه قال: ((إن النص على العلة يكفي في التعبد بالقياس بها))، ونقل عنه أيضاً قوله: ((لو قال شخص أوجبت أكل السكر لأنه حلو فإنه يجب أكل العسل))، ونقل عنه أيضاً: ((لو لم يجز القياس في العلة المنصوصة لم يكن للنص عليها فائدة))، وقال الغزالي في المستصفى ص ٤٢٢: ((قد أنكر النظام اسم القياس، والواقع أنه قد قاس حيث لا نقيس))، ونقل عنه ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٣٢ أنه قال: ((ذلك غير مستحيل من جهة العقل، ولكن الشريعة وضعت وضعاً لا يقبل القياس)). وقال: ((تأملنا مسائل الشرع فوجدناها موضوعة على التباين والاختلاف))، ونقل عنه الرازي في المحصول ٢/ ٢/ ١٦٤ قوله: ((النص على علة الحكم يفيد الأمر بالقياس)).

(٣) في (أ): بما. وسقط من (ج): لا.

وهذه طريقة النهرياني [(١)] من أهل الظاهر [(٢)].

ومنهم من قال: إن التعبد إنما لا [(٣)] يجوز أن يرد به؛ لأن طريقه الظن دون العلم، ولا يجوز أن يتعبد الله تعالى المكلف بما يجوز أن يؤدي إلى الخطأ كما يجوز أن يؤدي إلى الصواب، وهذه طريقة داود [(٤)]

---

(١) جميع كتب أصول الفقه المطبوعة ذكرت أنه النهرواني، وبعض المحققين أبدى استغرابه في نسبة هذا القول للنهرواني؛ لأنه على مذهب ابن جرير الطبري، وبالعثور على هذا الكتاب كشفنا عن تصحيف أطبقت عليه كتب أصول الفقه، فقد ورد اسمه في ثلاثة مواضع من هذا الكتاب بلفظ النهرباني، ولم أجد من ترجم له إلا الشيرازي في طبقاته ص ١٧٦، وابن النديم في الفهرست ص ٣٠٦، وكل ما ذكراه عنه أنه: الحسن بن عبيد أبو سعيد، ظاهري له إبطال القياس.
قال الزركشي في قسم التعريف برجال المنهاج والمختصر من كتابه "المعتبر" ص ٢٧٨ وما بعدها: "القاساني والنهرواني ذكرهما في المختصر في القياس. قال بعضهم: لا يعرف لهما ترجمة. وسألت الحافظين أبا الحسن السبكي وأبا عبد الله الذهبي فقالا: لا نعلم لأحد منهما ترجمة... ثم قال: وأما النهرواني فالظاهر أنه محرّف، وأصله الياء لا الواو، فإن الشيخ أبا إسحاق -يعني الشيرازي- ذكر الحسن بن عبيد النهرياني. وذكر السمعاني "نَهْرُيين" من قرى بغداد". اهـ "وانظر طبقات الفقهاء للشيرازي ص ١٧٦، الفهرست لابن النديم ص ٢٧٣، الأنساب للسمعاني ١٣/ ٢١٨".

(٢) النهرباني واسمه الحسن بن عبيد أبو سعيد، وله من الكتب كتاب إبطال القياس. فهرست ابن النديم ١/ ٣٠٦. في الباب الرابع في تعداد الظاهرية.
معظم كتب أصول الفقه تقرن في هذه المسألة اسم القاشاني بالنهرواني وتنسب لهما القول بالقياس في صورتين: الأولى: إذا كان منصوصاً على العلة بصريح اللفظ أو إيمائه. والثانية: إذا كان الفرع أولى من الأصل بالحكم كتحريم الضرب من قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾، وأبدل الغزالي في المستصفى الثانية بالحكم الذي هو في معنى المنصوص عليه، كقياس صب البول في الماء الراكد على البول فيه.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): لا.

(٤) داود الظاهري (٢٠١ - ٢٧٠هـ = ٨١٦ - ٨٨٤ م) داود بن علي بن خلف الأصبهاني، أبو سليمان، الملقب بالظاهري: أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام. تنسب إليه الطائفة الظاهرية، وسميت بذلك لأخذها بظاهر الكتاب والسنة وإعراضها عن التأويل والرأي والقياس. له تصانيف أورد ابن

وكثير من أصحابه [(١)].

ومنهم من قال [(٢)]: لا يجوز ورود التعبد به؛ لأن الله تعالى لا يجوز أن يقتصر بالمكلف على أدون البيانين، والنص أعلى في كونه بيانا من القياس، وهذه أيضا طريقة بعض أصحاب داود.

ومنهم من قال: لا يجوز التعبد به؛ لأنه يؤدي إلى التعبد بالأحكام المتضادة، وهذه طريقة بعض من يخالفنا في القياس، وبعض من يثبت القياس ويخالفنا في أن كل مجتهد مصيب.

النديم أسماءها في زهاء صفحتين. توفي في بغداد. انظر ترجمته في: أنساب السمعاني ٣٧٧ وفهرست ابن النديم ١: ٢١٦ ووفيات الاعيان ١: ١٧٥ وتذكرة الحفاظ ٢: ١٣٦ وميزان الاعتدال ١: ٣٢١ وطبقات السبكي ٢: ٤٢. الأعلام للزركلي ج ٢ / ص ٣٣٣.

(١) نقل ابن السبكي في جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢/ ٢٠٤ عن داود أنه يقول بالقياس الجلي، وما هو أولى. ونقل عنه في فواتح الرحموت ٢/ ٣١١ أنه ينكر القياس في العبادات دون المعاملات. وظاهر ما نسبه له في المحصول أنه يقول بعدم جواز التعبد به عقلاً، وتابعه الأرموي في الحاصل. كما أن الآمدي نسب لداود بأنه يقول بالقياس إذا كانت علته منصوصة. والصواب أن داود وابنه يقولان بأن العقل لا يمنع من جواز ورود التعبد به، ولكن ورد الشرع بحظره. وقد نفى ابن حزم في الأحكام ٨/ ٧٦ أن يقول داود وأحد ممن يعتد به في اتباعه بأي نوع من أنواع القياس، واستثنى القاشاني وقال: بأنه لا يعتد به. وذكر ابن حزم القياس المنصوص على علته ثم نفى أن يكون داود أو أحد من أهل الظاهر قال به. وقال: بأن ما لا ينص على علته لا يجوز أن يقال فيه لسبب كذا. بل قد نقل عن داود وأصحابه عدم القول بتعليل الأحكام الشرعية وأفعاله سبحانه وتعالى. وقال: بأن ما نص على علته إنما هي أسباب لتلك الأشياء في تلك المواضع ولا توجب أحكاماً في غيرها. ثم قال: وهذا ديننا الذي ندين الله تعالى به، وندعو عباد الله إليه، ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى.

كما إن إمام الحرمين في البرهان ٢/ ٧٨٤ نقل عن داود أنه لا يقول بقياس صب البول في الماء الراكد على البول فيه. وهذا يرجح أن داود لم يقل بأي نوع من أنواع القياس. وإنما قال ببعضه من أهل الظاهر القاشاني والنهرباني والمغربي. والله أعلم.

(٢) هذا الدليل أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧١٦.

والفرقة الثانية تذهب إلى أن ورود التعبد بالقياس في الأحكام الشرعية جائز، ولكنه لم يرد، قالوا: ولو ورد لقلنا به [1].

* *

---

(١) نسب المصنف لدواد وأصحابه أنهم يقولون بعدم جواز ورود التعبد بالقياس. ولم أجد من تبعه على ذلك إلا الآمدي. والجماهير تنسب لهم القول بجواز ورود التعبد حيث لا يمنع العقل منه، ولكنه لم يرد به الشرع، بل ورد الدليل الشرعي على حظره. انظر أحكام الفصول للباجي ص ٥٣١.

فصل
في الكلام على الفرقة الأولى[١]

هذه الفرقة احتجت في المنع من جواز ورود التعبد به بوجوه:

[**الأول**]: **منها**: أنه لو جاز ورود التعبد بالقياس في إثبات الفروع الشرعية، لجاز ورود التعبد به في إثبات أصولها، فإذا لم يجز إثبات الأصول الشرعية من طريق القياس، لم يجز أيضاً إثبات الفروع [٢].

و [**الثاني**]: **منها**: أن القياس فعلُنا ولا يصح أن يُتوصل إلى معرفة مراد الله تعالى بفعلنا [٣].

و[**الثالث**]: **منها**: أنه لو جاز إثبات الأحكام الشرعية التي هي مصالحنا بالقياس، لجاز أن يُعلم ما يحدث في المستقبل من طريق القياس، ويخبر عن ذلك قياسا، وإذا لم يجز ذلك في الخبر لأنه إنما يحسن إذا علمنا كونه صدقا، فلما لم يصح أن يُعلم ذلك من طريق القياس، لم يصح أن يخبر عنه قياسا. فكذلك [٤] الحكم الشرعي إذا كان إنما يحسن إثباته ((إذا كان مصلحة لنا، ولا سبيل إلى معرفة ذلك إلا من طريق النص، فإثباته)) [٥] من جهة القياس لا يجوز [٦].

---

(١) وهي الفرقة الأولى من نفاة القياس. وهم القائلون بعدم جواز ورود التعبد به.

(٢) انظر هذا الدليل في المعتمد ٢/ ٧٠٨، فقد جعله الدليل الأول للمخالفين، وتابعه على ذلك أبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٣٧٠. والمقصود بالأصول: المقيس عليها.

(٣) هذا هو الدليل التاسع عند أبي الحسين في المعتمد ٢/ ٧١٦، وهو السادس عشر عند أبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٣٧٢.

(٤) في (ب): وكذلك.

(٥) سقط من (أ): ما بين القوسين سهواً.

(٦) هذا هو الدليل الثاني عند أبي الحسين في المعتمد ٢/ ٧٠٩، وهو الدليل الثاني عشر عند أبي الخطاب في التمهيد ٣/ ٣٧٨.

و [الرابع]: **منها**: أنه لو صح أن تعلم بعض الأحكام الشرعية من جهة القياس، لصح أن تعلم جميعها من جهته.

و [الخامس]: **منها**: أن الله تعالى لو كان علّق الأحكام الشرعية بمعنى هو علة لها ويمكن حمل غيرها (١) عليها، لوجب متى وجد ذلك المعنى أن تتبعها الأحكام لكونه علة لها، وهذا يقتضي أن تكون هذه العلة موجبة للأحكام قبل ورود الشرع، وفي فساد هذا دلالة على أن الأحكام الشرعية لا علة لها، وهذا يمنع من القياس وورود (٢) التعبد به (٣).

و [السادس]: **منها**: أن القياس مبني على الاستدلال والاستنباط، والمصالح إنما يصح معرفتها من جهة النص دون الاستدلال والاستنباط (٤).

و [السابع]: **منها**: أنه لا يجوز إثبات الفرع في الأحكام الشرعية إلا بمثل ما يجوز إثبات الأصل به (٥).

و [الثامن]: **منها**: أن الحكم الثابت بالنص لا يخلو من أن يكون متعلقا بالاسم، أو المعنى، أو بهما جميعا.

فإن كان متعلقا بالاسم أو بالاسم والمعنى بمجموعهما لم يصح القياس.

---

(١) في (ج): حمله في غيرها عليها.

(٢) في (ج): وورد. مصحفة،

(٣) هذا هو الدليل السابع عند أبي الحسين في المعتمد ٢/ ٧١٤، والآمدي ٤/ ١١.

(٤) هذا هو الدليل الثالث عند أبي الحسين في المعتمد ٢/ ٧١٢، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٣٧١.

(٥) لم يذكر هذا الدليل أبو الحسين في المعتمد ولا أبو الخطاب. وقد ذكره الآمدي في إحكام الأحكام ٤/ ١٠.

وإن كان متعلقا بالمعنى في الأصل، وجب أن يكون متعلقا به في الفرع أيضا، وهذا يقتضي أن لا يكون الأصل بكونه أصلا أولى من الفرع، وأن لا يتميّز أحدهما عن الآخر، وهذا يمنع من القياس [١].

و [التاسع]: منها: أن القياسا إذا كان مبنيا على الاستنباط، فلا بد فيه من النظر، والنظر يحتاج إلى مفكَّر فيه، فلا يخلو ذلك من أن يكون النص أو الحكم، ولا يجوز أن يكون الدليل المفكَّر فيه هو النص؛ لأنه لا يفيد الحكم في غير المنصوص عليه، فكيف يجوز أن يكون دليلا فيه؟! والحكم لا يجوز أن يكون دليلا؛ لأنه فعلنا. ولو عصا المكلفون في استعمال القياس لما حصل ذلك، وهذا يقتضي أن لا يستقر كون القياس الشرعي دليلا على الأحكام [٢].

و [العاشر]: منها: أن العقليات لما كان طريق معرفتها العقل، وجب أن يشترك في ذلك جميعها، فكذلك السمعيات إذا كان طريقها السمع، وجب أن يكون طريق جميعها واحداً [٣].

و [الحادي عشر]: منها: أن القياس إذا لم يجز أن يكون له مدخل في تغيير ما وجب بالعقل أو استحال [٤]، فكذلك لا يجوز أن يكون له مدخل في تغيير المجوَّزات فيه [٥].

---

(١) هذا الدليل أشار إليه أبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٣٧٥ ضمن دليل آخر بقوله: فإن قيل: بماذا تعلمون تعلق الحكم بالعلة.

(٢) هذا هو الدليل التاسع عند أبي الحسين في المعتمد ٢/ ٧١٦، وهو السادس عشر عند الآمدي في الأحكام ٤/ ١٢.

(٣) انظر هذا الدليل في إحكام الأحكام للآمدي ٤/ ١١، والمعتمد ٢/ ٧١٦.

(٤) في (ج): إذا استحال. مصحفة.

(٥) ذكر هذا الدليل أبو الحسين في المتعمد ٢/ ٧١٥، وأبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٣٧٥.

و [**الثاني عشر**]: **منها**: أن القياس لو كان دليلا في الشرعيات، لوجب أن تعم دلالته حتى يكون دليلا في الأصول وفي النسخ (١).

و [**الثالث عشر**]: **منها**: أنه لو كان دليلا شرعيا يجوز ورود التعبد به، لجاز أن يرد التعبد به في وقت النبي صلى الله عليه وآله، وأن يُتعبد صلى الله عليه وآله بذلك بحضرته (٢).

* *

(١) ينظر هذا الدليل في المعتمد ٢/ ٧١٧، والتمهيد ٣/ ٣٧٨، والأحكام للآمدي ٤/ ٢٠.

(٢) هذا هو الدليل الحادي عشر عند كلٍ من أبي الحسين في المعتمد ٢/ ٧١٧، وأبي الخطاب ٣/ ٣٧٧.

[أدلة جواز ورود التعبد بالقياس]

والذي يدل على جواز ورود التعبد بالقياس أن الله تعالى إذا أوجب على المكلف أمرا من الأمور، فإنما يجب أن يزيح علته في تمكينه منه، وأن يجعل له طريقا يصح له به [١] الوصول إلى معرفته؛ لأن إقدام المكلف على فعل ما لا يأمن قبحه ولا يعلم وجوبه أو حسنه يقبح، كما يقبح [٢] منه الإقدام على ما يعلم كونه قبيحا، فلا يجوز أن يكلف فعل ما لا يعلمه أو لا يعلم سببه، إن كان ذلك الفعل مما لا يصح وقوع العلم به قبل فعله [٣]، فلذلك قلنا: إنه لا بد من أن يكون متمكنا من العلم بما كُلِّف، وصفته ليحسن [٤] تكليفه؛ ولأن تكليف ما لا سبيل للمكلف إلى العلم به أو سببه، والفصل وبينه وبين غيره يجري في القبح مجرى تكليف ما لا يُطاق [٥]. والطريق الذي به يعرف المكلف ما كُلِّف قد يكون أمارة مفضية إلى غالب الظن، فيحصل له عند ذلك العلم بوجوب الواجب عليه أو حسنه، كما يكون دليلا موجبا للعلم، فيعلم عند [٦] ذلك حال الفعل في وجوبه أو حسنه.

وما ذكرناه مستمر في كثير من العقليات والشرعيات؛ لأن العاقل إذا أراد التصرف في بعض التجارات، أو سلوك بعض الطرق لنفع يلتمسه، أو دفع ضرر،

---

(١) سقط من (ج): به.

(٢) في (أ): يصح كما يصح. مصحفة.

(٣) في (ج): وله فعله. مصحفة.

(٤) في (ج): كجنس. مصحفة.

(٥) التكليف بما لا يطاق غير جائز عند الزيدية والمعتزلة والإمامية. وذهب للقول بجوازه أبو الحسن الأشعري وبعض أتباعه.

(٦) في (ج): عن. مصحفة.

فإنه إذا غلب على ظنه عند بعض الأمارات أنه سيحصل له ما يحاوله من نفع، أو دفع ضرر، فإنه يجب عليه أو يحسن منه ذلك، كما يجب لو علم وصول النفع إليه، أو زوال الضرر عنه. فكذلك يجب عليه أحكام كثيرة من الشرعيات عند غالب الظن الحاصل عن أمارة، كالتوجه إلى ما يظنه جهة القبلة عند التباس عينها، ومثل تقدير النفقات، وجزاء الصيد، والحكومة في الجنايات التي ليست فيها دية مقدرة، وتعديل الشهود، وتنفيذ الحكم بشهاداتهم، ومتعة المطلقة، وما يجري مجرى ذلك مما يكثر في الشرع. وإذا ثبت هذا لم يمتنع أن يتعبد الله تعالى المكلف فيما كلفه [1] بكل واحد من هذين الطريقين على حسب ما تقتضيه المصلحة [2].

فقول من يذهب إلى أنه تعالى يجب أن يَتعبَّد بما طريقه العلم دون ما طريقه الظن فاسد؛ لأنه يجري مجرى تَشَهِّي الأدلة وتَخَيُّرها [3]، والأدلة إنما تنصب بحسب المصلحة، ولا فرق بين هذا القول وبين قول من يقول: إن الله تعالى إنما يجوز أن يتعبدنا من الشرعيات بما ينطق به القرآن فقط، دون ما يثبت بالسنن، على ما تذهب إليه الخوارج [4].

فإذا صحت هذه الجملة ثبت أنه لا يمتنع أن يتعبد الله تعالى في كثير من الأحكام الشرعية بالقياس كما يتعبد بالنص.

---

(١) في (أ): يكلفه.

(٢) الفروع المتقدمة متفق على أن الله تعبد المكلفين فيها بغلبة ظنهم، مما يدل على أن إثبات الأحكام الشرعية بغلبة الظن لا مفرَّ من القول به.

(٣) في (ج): وغيرها. مصحفة.

(٤) الخوارج هم: الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام عام ٣٧ هـ، أجمعوا - عدا النجدات منهم - على تكفير مرتكب الكبيرة، وقد ورد في ذمهم والترغيب في قتالهم أحاديث صحيحة مرفوعة، وقد افترقوا على نحو عشرين فرقة، ومن أسمائهم أيضا الحرورية. انظر: مقالات الإسلاميين (١ / ١٦٧)، وتلبيس إبليس ص (٩)، والملل والنحل (١ / ١١٤).

فإن قال قائل: لِمَ قلتم: إن بعض الأحكام الشرعية أو العقلية إذا كانت تثبت بالظن جاز أن يثبت به سواه، وما تنكرون من أن يكون ما ذكرتم من الأحكام إنما جاز ثبوته بالظن؛ لأن الظن الذي ثبتت به هذه الأحكام له أمارة معقولة من طريق العادة، وليس هكذا [1] الأحكام التي تثبت بالقياس؛ لأن الظن الذي يبنى عليه القياس ويجعل طريقا إلى معرفة الأحكام لا أمارة له من جهة العادة؟!

قيل له: أول ما في سؤالك أن قولك: إنا [2] نثبت الأحكام بالظن فإنه فاسد؛ لأن إثبات شيء من الأحكام من العقليات والسمعيات لا يجوز بالظن عندنا، ولا بد من أن يعلم المكلف وجوب الفعل الذي كُلف أو حسنه، ولا بد من أن يعلم أيضا وجه وجوبه أو حسنه على جملة أو تفصيل، والظن لا يقوم مقام العلم في ذلك. وإنما نقول: إن الطريق إلى العلم به قد يكون الظن كما يكون العلم، فالذي يتناول الحكم هو العلم دون الظن. ألا ترى أن الحاكم إذا نفذ الحكم بشهادة من يغلب على ظنه عدالته، فإنه يعلم وجوب تنفيذ الحكم وإن كان طريقه الظن، فكذلك القول في سائر الأحكام التي طريقها الظن.

وأما فصلك بين الظن الذي له أمارة من جهة العادة، والظن الذي أمارته لا تتعلق بالعادة فإنه فاسد أيضا؛ لأن من حق الظن الذي يكون له حكم، ويصح أن يكون طريقا إلى العلم بحكم من الأحكام بأن يكون واقعا عن أمارة صحيحة، فأما كونها متعلقة بالعادة أو بأمر آخر فلا اعتبار به؛ لأن الله تعالى لو نصب لنا أمارة لأمر من الأمور، ومكننا من العلم بأنها أمارة لذلك الأمر، لكان حكمها في الصحة مثل حكم الأمارة المتعلقة بالعادة أو أبلغ. فكذلك لو واطأ أحدنا صاحبه على أمارة لم

---

(١) في (أ): هذه. مصحفة.

(٢) في (ج): إنما. ولعل العبارة هكذا: إنا إنما... والله أعلم.

تجر العادة بكون مثلها أمارة، وجعلها أمارة لأمر يريده في المستقبل، لكان حكمها مثل حكم سائر الأمارات المتعلقة بالعادة. فقد بان بما ذكرناه سقوط قول السائل: أن الظن الذي يستند إليه القياس إذا لم يكن له أمارة متعلقة بالعادة لم يصح أن يكون طريقا إلى إثبات الأحكام!

فإن قال: أليس من قولكم أن الظن يقوم مقام العلم فيما [(١)] طريق حسنه ووجوبه أو قبحه المنافع والمضار، فلِمَ أنكرتم ما حكيناه عنكم من أن كثيرا من الأحكام تثبت بالظن؟

قيل له: هذا غلط؛ لأنّا إما نقول: إن الظن يقوم مقام العلم في هذه المواضع في كونه طريقا إلى العلم بوجوب الواجب أو حسنه وقبح القبيح، لا أنّا نقول: إن هذه الأحكام تثبت بالظن. ألا ترى أنّا نقول: إن من يريد التصرف في تجارة أو سلوك طريق، فإنه متى غلب على ظنه أنه يؤديه إلى نفع أو دفع ضرر، فإنه عند ذلك يعلم حسنه أو وجوبه، كما يعلم ذلك لو حصل له العلم بالنفع أو دفع الضرر، وكذلك القول في العلم بالقبح؛ لأنه إذا ظن أن ذلك يؤديه إلى الضرر عَلِم قبحه، كما يعلمه لو حصل العلم به. وإنما يفصل بين أن يكون الطريق إلى ما في ذلك الفعل من النفع أو دفع الضرر الظن أو العلم من وجه آخر؛ لأن طريق ذلك إذا كان الظن فإنا نقول: إن وجه «حسن ذلك الفعل أو وجوبه الظن، وإن كان طريقه العلم فإنا نقول إن وجه» [(٢)] حسنه هو النفع دون العلم به، ووجه وجوبه دفع الضرر دون العلم به، فيفصل بين وجهي الوجوب أو الحسن، فيجعل ذلك في أحد الموضعين الظن، وفي الموضع الآخر حصول النفع أو دفع الضرر دون العلم بذلك، ولا بد في

---

(١) في (ب): فما. وفي (ج): بما.

(٢) سقط من (أ): ما بين القوسين.

الوجهين جميعا من أن يكون وجه حسن الفعل أو وجوبه معلوماً للمكلف؛ لأنه إن كان حصول النفع أو دفع الضرر فهو معلوم على ما بيناه، وإن كان الظن [١] فهو معلوم أيضا؛ لأن [٢] المكلف يعلم حصول الظن فيه.

فإن قال: كيف يصح أن يتوصل المكلف إلى إثبات الأحكام الشرعية من طريق القياس، وكيف يثبت الظن فيه على وجه يصح أن يكون طريقا إلى إثبات هذه الأحكام؟

قيل له: الذي يدل على أن إثبات هذه الأحكام بالقياس يصح: أنه لا فرق في حصول العلم بتحريم التفاضل في الأرز بين أن ينص الله تعالى على ذلك، وبين أن لا ينص عليه، ولكنه [٣] ينص على تحريم التفاضل في البر، وينص على أن علة تحريم ذلك أنه مكيل في جنس واحد أو مأكول [٤]، ويتعبدنا بالقياس في أنه يمكننا أن نعلم تحريم التفاضل في الأرز. فكذلك [٥] لا فرق بين أن ينص على هذا الحكم في البر ولا ينص على علته، ولكن يقيم دلالة يمكن أن يعلم بها أن علة التحريم ما ذكرناه.

ولا فصل أيضا بين ذلك وبين أن لا يقيم [٦] الدليل على ذلك، ولكن ينصب لنا أمارةً يحصل لنا عندها غالب الظن بالعلة [٧]. وكذلك لا فرق في حصول العلم بأن كل مسكر محرم، بين أن ينص الله تعالى على ذلك وبين أن لا ينص عليه، ولكن ينص

---

(١) سقط من (ب): الظن.

(٢) في (ب)، و(ج): إن.

(٣) في (ب)، و(ج): ولكن.

(٤) في (أ): ومأكول.

(٥) في (ب)، و(ج): وكذلك.

(٦) في (ب): يقوم.

(٧) في (أ): بالعلة ويتعبدنا باعتباره في القياس، ويقيم دليلا يعلم به أن الظن يقوم مقام العلم فيه.

على تحريم الخمر، ويُمَكِّننا من العلم بأن علة ذلك أن كثيرها يسكر من الوجوه التي ذكرناها، والقياس الذي تثبت به الأحكام الشرعية لا يخرج عن الطريق التي ذكرناها، فقد ثبت أن إثبات الأحكام به ممكن.

فإن قال: بما [1] علمتم أن الله تعالى قد نصب أمارة يحصل عندها الظن بعلة الحكم في الأصل، وأنه تعبَّد بحمل [2] غيره عليه، فإن ما ذكرتموه في هذا الباب دعوى غير مسلَّمة؟

قيل له: هذه مطالبة في غير موضعها؛ لأنّا إنما نتكلم في جواز ورود التعبد بالقياس لا في وقوعه، فأردنا أن نبين بما ذكرناه أن الوصول إلى الأحكام الشرعية إذا كان ممكنا من هذا الطريق،لم يمتنع أن يجعل الله تعالى للمكلف سبيلا إليه، ويتعبده بالقياس إذا تعلقت المصلحة به، وما طالب به من أن [3] الله تعالى قد فعل ذلك، فإنما يجب بيانه إذا أردنا أن ندل على أن الله تعالى قد تعبَّد بذلك، وسنبين ذلك عند الكلام في ورود التعبد به.

فإن قال: إذا جوّزتم حمل ما لا نص فيه على ما ورد النص فيه، وأثبتم حكم الأصل في الفرع، فما قولكم في الأصل لو نسخ، أتقولون إن الفرع يصير منسوخا بنسخه أو لا يصير منسوخا؟!

فإن قلتم بالأول لم يصح؛ لأنه إذا كان نسخُ بعض [4] ما دخل تحت النص لا يوجب نسخ سائره، فبأن لا يجب ذلك فيما يثبت بدلالة النص أولى.

وإن قلتم بالثاني لزم أن يكون الفرع ثابتا مع نسخ الأصل ورفعه.

---

(١) في (ب)، و(ج): بماذا.

(٢) في (أ)، و(ب): فإنه بعيد يحمل.

(٣) سقط من (ب): أن.

(٤) سقط من (أ): بعض.

قيل له: نسخُ الأصل لا يوجب نسخ الفرع لما ذكرته ولغير ذلك؛ لأن نسخ حكم لا يوجب نسخ غيره، فأما قولك: إنه يقتضي بقاء حكم الفرع مع رفع حكم الأصل فإنه جائز ولا مانع يمنع منه؛ لأن ثبوته به وكونه فرعا له إنما يفيد أن طريق العلم بأن الله تعالى تعبَّدنا به النص على الحكم الذي هو الأصل [(١)]، فإذا علمنا حصول التعبد ورفع حكم النص، لم يجب أن يكون حكمه مرفوعا والنسخ لم يتناوله.

يبين [(٢)] صحة هذا أن حكم الفرع لو حكم به الحاكم ثم ورد النسخ على الأصل لم يجب نقضه، فكذلك [(٣)] إذا لم يحكم به.

فإن قال: تجويزكم إجراء [(٤)] حكم ما ورد النص فيه على ما لا نص عليه يؤدي إلى جواز حمل ما ليس له حكم قائم في العقل على ما له حكم قائم فيه.

قيل له: هذا لا يمتنع منه. ألا ترى أنّا نحمل الكذب الذي يتعلق به جر نفع أو دفع ضرر على الكذب العاري عن ذلك في القبح، وإن كان قبح الأصل قائما في العقل وقبح الفرع ليس بقائم فيه!!

والجواب عن الوجه الأول: أن إثبات ما هو من أصول الشريعة الآن بالقياس كان جائزا لو تَعَبَّد الله تعالى بالقياس في إثبات ذلك، بأن يجعل له أصولا أخر ينص عليها وينصب أمارة لعللها، ويتعبَّدنا بحمل هذه الأحكام عليها. ألا ترى أن النص لو لم يتناول تحريم التفاضل في البر وتناول تحريمه في الأرز يصح أن يحمل البر عليه،

---

(١) في (ب)، و(ج): تعبدنا بأنه هو النص.

(٢) في (ج): بين. مصحفة.

(٣) في (أ)، و(ج): وكذلك.

(٤) في (أ): آخرا. مصحفة.

فيثبت بالقياس ما هو أصل الآن، وإنما كان لا يسمى [١] أصلا إذا كانت الحال هذه، والعبارة لا تأثير لها في هذا الباب. فالمخالف إن أراد بقوله أنه لو جاز التعبد بالقياس لجاز إثبات الأصول به إن أراد به هذا المعنى، فقد بينا أنه صحيح، وإن أراد به أن هذه الأصول كان يجب أن يصح إثباتها بالقياس، من دون أن يكون هناك أصول ترد إليها، ويصح استعمال طريقة القياس فيها، فإنه لغو من الكلام؛ لأن حاصله هو أن الحكم إذا صح إثباته بطريقة القياس، واستعماله ممكن، والأمارة ثابتة، والتعبد بحمل الفرع على الأصل واردٌ فيجب [٢] إثباته قياسا من غير أن استعماله ممكنا وأمارته قائمة، والأصل الذي يحمل الفرع عليه حاصلا، وهذا مما لا شبهة في فساده [٣].

وأيضا فإنه لا فصل بين من يستند إلى هذه الطريقة، وبين من يقول إنه إذا جاز التعبد بطريقة الظن في جهة القبلة وعينها قائمة، والأمارات ثابتة. وتقدير [٤] النفقات والعادات فيها [٥] معلومة، وتقييم [٦] المتلفات، والعادة في القيم والبياعات

---

(١) في (أ): لا يثبت. مصحفة.

(٢) في (أ): الأصل وإلا فيجب.

(٣) خلاصة هذا الجواب: أنه إن أراد بقوله عدم جواز إثبات الأصول بالقياس منع جواز قياس البر الذي هو أصل لثبوت الربا في الأرز على نص آخر يثبت الربويات، فيصبح البر فرعاً بالنسبة له فلا نسلم به، بل يجوز والحالة هذه ثبوت الربا في البر قياساً على الأصل الآخر. وإن أراد جواز قياس الأصل لا على أصل، فقد قال بمستحيل؛ لأن المعقول من القياس قياس شيء على شيء، فأما قياس شيء على لا شيء فلا يعقل. وانظر هذا الجواب في التمهيد لأبي الخطاب ص ٣٧٠، والمعتمد ٢/ ٧٠٨، وإحكام الأحكام للآمدي ٤/ ١٩.

(٤) في (أ) (ج): وبتقدير.

(٥) في (ب)، و(ج): منها.

(٦) في (أ)، (ج): وبقيم.

معروفة، فيجب جواز ورود التعبد بهذه الأحكام من طريق الظن، وليس هناك عين [١] القبلة ولا الأمارة ولا العادة في النفقات والبياعات، وهذا واضح السقوط.

والجواب عن الثاني: أن القياس وإن كان فعلنا، فإنا [٢] نتوصل إلى معرفة مراد الله تعالى الذي هو الحكم بدلالة النص عليه، وإنما نفزع [٣] إلى القياس، والاستدلال بالنص، والنظر في ذلك كما ينظر في سائر الأدلة العقلية والسمعية لمعرفة مدلولها [٤]. فقد [٥] سقط بما بيّناه ما ظنه المخالف من أنّا نثبت مراد الله تعالى بفعلنا [٦]؛ لأنه إن أراد به هذا الوجه فهو صحيح، وإن أراد به أنّا نعلم مراد الله تعالى من دون أن يكون متعلقا بما ينصبه الله تعالى من الدلالة فإنه غير لازم على ما بيناه.

فإن قيل: مراد الله تعالى لا يجوز أن يعلم إلا بخطابه، إذ لا طريق إلى معرفة ذلك سواه [٧]؛ لأنه تعالى لا يُعلم بالمشاهدة ولا ضرورة، لا على [٨] وجه المشاهدة،

---

(١) في (أ): غير. مصحفة.

(٢) في (أ): وإنما.

(٣) في (أ): وفعلنا وإنما هو الفرع. مصحفة.

(٤) في (ب)، (ج): فإنا إنما نتوصل إلى معرفة مراد الله تعالى الذي هو الحكم بدلالة النص عليه، وإنما نفزع إلى القياس في الاستدلال بالنص ومعرفة دلالته.

(٥) في (ج): فقط. مصحفة.

(٦) إن كان مراده بقوله إن القياس فعلنا: أن القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع، أو أراد به أنه النظر في الدليل والأمارة، فإننا نقر بأنه فعلنا، ولكن ليس بهذا نتوصل للحكم الذي هو مرادٌ لله. بل نتوصل للحكم بالدليل الدال على وجوب إلحاق الفرع بالأصل الذي وجدت فيه علة الأصل، وهو ليس من فعلنا. انظر هذا الجواب في إحكام الأحكام للآمدي ٤/ ١٨، والمعتمد ٢/ ٧١٣.

(٧) في (ج): بسواه. مصحفة.

(٨) كذا في جميع المخطوطات. والعبارة قلقة.

فيضطر [١] إلى قصده كما يضطر بعضنا إلى قصد بعض عند المشاهدة.

قيل له: قولك: إنه تعالى لا يعلم قصده ضرورة فإنه صحيح، ولا يمنع من ذلك من أن يعلم قصده بأمر سوى مجرد خطابه، كما يعلم بمجرد الخطاب إذا كان لذلك الأمر تعلق به. ألا ترى أنّا نعلم مراده تعالى من قبل الرسول صلى الله عليه وآله، ومن قبل إجماع الأمة، وإن لم يكن ذلك خطابا له، لما كان له من التعلق به ما يمكن أن يكون دلالة على مراده، فكذلك لا يمتنع أن يُعلم مراده بدلالة النص الذي يتوصل إليه بالقياس، كما يعلم ذلك بمجرد النص.

فإن قيل: لو كان الحكم الذي يثبت بالقياس مرادا بالنص لوجب أن يكون واحدا، وأن لا يكون المراد في فرع واحد أحكاما مختلفة، كما لا يجوز ذلك فيما يثبت بالنص؟

فالجواب: أن هذا السؤال - على قول أهل القياس القائلين بأن الحق في واحد من مسائل القياس - ساقطٌ، وأما على قول أهل الاجتهاد [٢] فالجواب عنه: أن الله تعالى إذا نصب أمارات تتعلق بالنص لأحكام مختلفة، لم يمتنع أن يُرِدْها كلها بالنص، ويكون المراد من كل واحد من المجتهدين الحكم الذي تقتضيه الأمارة عنده، وقد قال أبو هاشم في البغداديات [٣]: إن المراد بالنص بعض الأحكام التي تثبت بالقياس، وما عدا ذلك فإنا نعلم أنه مراد الله تعالى، وإن لم نقطع على أنه بأي دليل أراد ذلك. وقد قال في موضع آخر من هذه المسائل إن جميع الأحكام التي تثبت بالقياس فإنه مراد بالنص، وهذا القول هو الذي يختاره أبو عبد الله، وإن كان يقول في الحكمين إذا لم

---

(١) في (ج): فينظر. مصحفة.

(٢) المراد بأهل الاجتهاد هنا: القائلون بأن كل مجتهد مصيب.

(٣) البغداديات: كتاب لأبي هاشم.

يجمعهما معنى واحد إن الله تعالى يجب أن يكون قد تكلم بذلك النص مرتين على أصله أن العبارة الواحدة لا يجوز أن يراد بها معنيان مختلفان.

ومن أصحابنا من يقول: إن النص الذي أريد به هذه الأحكام هو الدليل على أن التعبد بالقياس.

ومنهم من يقول: إن النص الذي أريد به ذلك هو النص الوارد بإثبات الحكم في الأصل، وهذا هو الصحيح؛ لأن النص الذي يدل على القياس إنما يدل عليه على طريقة الإجمال، ولا يميز حكما عن غيره، والنص على حكم الأصل هو الذي يفيد الأحكام، وهذا هو الذي يختاره شيخنا أبو عبد الله.

والجواب عن الثالث: أن الله تعالى لو نصب لنا أمارة تمكننا أن نعلم بها ما يحدث في المستقبل لصح ذلك، ولجاز أن يتعبدنا بالإخبار عنه. ألا ترى أن ما يثبت بالقياس لما كان الله تعالى مكننا من العلم به بالأمارة التي نصبها، جاز أن يخبر عن ذلك الحكم بأنه واجب، أو متعبَّد به إذا أدّى اجتهادنا إليه، ونكون صادقين في هذا الخبر، فلو أجرى الله تعالى سائر ما يحدث هذا المجرى في نصب الأمارة لها لجاز أن يخبر عنها.

وقد فصَّل أبو عبد الله في نقض الفتيا [1] على الجاحظ [2] بين الخبر عما يحدث في

(١) اسم كتاب الجاحظ على ما في كتابه الحيوان ١/ ٩: أصول الفتيا والأحكام، ويوجد في رسائل الجاحظ ١/ ٣٠٩–٣١٩ رسالة موجهة إلى أحمد بن أبي داود القاضي المعتزلي يقدم له فيها كتابه أصول الفتيا. وأما كتاب الفتيا، أو أصول الفتيا، فلم يذكره حاجي خليفة في كشف الظنون.

(٢) الجاحظ: هو عمرو بن بحر الكناني البصري، أبو عثمان المعروف بالجاحظ، العالم المشهور، صاحب التصانيف في كل فن، وله مقالة في أصول الدين، وإليه تنسب الفرقة الجاحظية من المعتزلة أديب معتزلي من الطبقة السابعة،، كان بحراً من بحور العلم، رأساً في الكلام والاعتزال. ومن تصانيفه: "الحيوان"، و"البيان والتبيين"، و"العرجان والبرصان والقرعان". وله مصنفات في التوحيد

المستقبل، وبين الأحكام الشرعية، بأن قال: إن المخبَر عنه إنما يكون خبره صدقا لحال يخصه، ولا تعلق لذلك بشيء يرجع إلى أحوال المكلفين، فلذلك لم يجز ورود التعبد بالخبر عما يقع في المستقبل من طريق القياس والاجتهاد، وليس هكذا فروع الشرعيات؛ لأنها إنما تُعُبِّد بها لكونها ألطافا ومصالح للمكلف. ولا يمتنع أن يكون لكونها لطفا ومصلحةً تعلق بحال المكلف، بأن يعلم الله تعالى أن مصلحته متعلقة [1] بالحكم الذي يؤدي اجتهاده إليه في الفروع إذا استعمل القياس على شرائطه وأدّى ما كُلف فيه [2]، وإن كان القياس لا بد من كونه مستندا إلى النص، ولا يصح استعماله من دونه، وكان رحمه الله [3] ربما يرجح الجواب الأول على الثاني [4].

والجواب عن الرابع: أنه إذا جاز أن يعلم بعض العقليات ضرورة وبعضها استدلالا واكتسابا بأن يحمل على ذلك، لم يمتنع أن تعلم بعض الشرعيات بالنص وبعضها قياسا، بأن يحمل على ذلك، مثل ما بيناه من أن الكذب الذي فيه جرٌّ نفع أو دفع ضرر يعلم قبحه استدلالا، بأن يحمل على الكذب العاري عن ذلك.

وإثبات النبوة وفي الإمامة وفضائل المعتزلة، وكان مع فضائله وفصاحته مشوه الخلقة، وأصيب في أواخر عمره بالفالج. توفي بالبصرة سنة ٢٥٥هـ.

(١) في (ج): بمتعلقة. مصحفة.

(٢) سقط من (ب)، و(ج): فيه.

(٣) يعني: شيخه أبا عبد الله.

(٤) كان الأولى أن يجاب بأن قوله لو جاز إثبات الأحكام الشرعية بالقياس، لجاز أن يعلم ما يحدث في المستقبل بالقياس بنفي الجامع بين إثبات الأحكام الشرعية، وبين معرفة ما يحدث في المستقبل. حيث نصبت أدلة على إثبات الأحكام الشرعية بالقياس، ولم توجد أدلة على معرفة ما يحدث في المستقبل بالقياس. وينظر هذا الجواب في المعتمد ٢/ ٧٠٩، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٣٧٨، وإحكام الأحكام للآمدي ٤/ ٢١.

فإن قيل: هذا وإن صح فليس فيه خروج عن طريقة العقول، فيجب أن لا يجوز إثبات شيء من السمعيات بما يخرج به [١] عن طريقة السمع.

والجواب: أن السائل إن أراد بما قاله أنا أثبتنا الفروع بغير طريقة السمع ومن دون الرجوع إليها فإنه فاسد؛ لأن استعمال القياس الشرعي لا يصح إلا بالرجوع إلى السمع، إذ لا بد فيه من الأصل الذي هو النص الوارد بالحكم، ولا بد أيضا من السمع الذي هو دليل القياس، فإذاً لم نخرج فيما أثبتناه بالقياس عن طريقة السمع.

وإن أراد به أنّا نحتاج إلى ضرب من الاستنباط لنعلم دلالة النص عليه، ونعرف أن الحكم الذي هو الفرع مراد به، فذلك لا يمتنع ولا يوجب الخروج عن طريقة السمع في ذلك، كما أن ما يثبت بمجرد النص ويفيده ظاهره، فإنا نحتاج في العلم بكونه مرادا به إلى ضروب [٢] من الاستدلال. ألا ترى أنّا نحتاج إلى أن نعرف صفة المخاطب به وحكمته، وما يجوز عليه وما لا يجوز، وإلى أن نعرف حكم الخطاب في موضوع اللغة من عمومه أو خصوصه أو حقيقته أو مجازه، وذلك لا يوجب أن نكون قد خرجنا عن طريقة السمع فيما أثبتناه مرادا بمجرد النص [٣].

والجواب عن الخامس: أن العلل الشرعية ليست بموجِبة للأحكام على التحقيق كالعلل العقلية، وإنما جُعلت أمارة لها، وإنما تكون أمارة عند شرائط

---

(١) في (أ): فيه. وسقط من: (ب).

(٢) في (أ): ضرب.

(٣) لم يذكر أبو الحسين في المعتمد ولا أبو الخطاب في التمهيد هذا الدليل، وكذلك لم يذكره الآمدي في إحكام الأحكام، مع أنهم وافقوا المصنف في معظم أدلته. وخلاصة هذا الجواب: أنه إذا صح أن تعلم بعض الأحكام الشرعية بالقياس، لا يلزم أن يعلم جميعها بالقياس، بل يستحيل؛ لأن القياس إلحاق فرع بأصل، والأصل ينبغي أن يكون حكمه ثابتاً بنص، وبذلك لا بد وأن تكون بعض الأحكام ثابتة بالنصوص.

مخصوصة، فإذا [(١)] لم يصح حصولها قبل الشرع لم تكن أمارة للأحكام، وإذا لم تكن أمارة لم تكن علةً لها [(٢)].

فإن قيل: كيف يجوز وجود ما هو دليل على الحكم من غير أن يكون دليلا عليه؟

فالجواب: أن الدليل لا يجوز وجوده على الصفة التي لكونه عليها كان دليلا من غير أن يكون دليلا، إلا أن العلل الشرعية إنما كانت أدلة على الأحكام بشرائط مخصوصة:

منها: أن يكون هناك نص وارد بالحكم.

ومنها: أن تجعل له بعض أوصافه علته [(٣)].

ومنها: أن تقام دلالة أو تنصب أمارة لكونها علة له [(٤)].

ومنها: أن يحصل التعبد بالقياس.

وقبل ورود الشرع لا تحصل هذه الشرائط، فكيف يصح كونها دلالة على الأحكام؟! ثم ينقلب هذا الذي اعتمدوه [(٥)] على أكثر القائلين بنفي القياس؛ لأنهم يجوّزون تعلق الأحكام الشرعية بعلل منصوص عليها، فإذا لم يلزمهم أن تكون تلك [(٦)] المعاني موجبة للأحكام قبل الشرع، فكذلك [(٧)] القول في العلل المستنبطة. «على أن قولهم: إن الدليل على الحكم لا يجوز وجوده من غير أن يكون دليلاً، إنما

---

(١) في (ج): وإذا.

(٢) ينظر هذا الجواب في المعتمد ٢/ ٧١٤، وإحكام الأحكام للآمدي ٤/ ١٩، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٣٧٤.

(٣) سقط هذا الشرط من: (ب) و(ج).

(٤) سقط من (ب)، و(ج): أن تقام دلالة.

(٥) في (ب)، و(ج): اعتمدوه.

(٦) في (أ): ذلك.

(٧) في (ج): وكذلك.

يُسَلَّم في الأدلة العقلية التي هي أدلة لا بوضع واضع. فأما ما يكون دليلاً بوضع واضع فلا يمتنع فيه وجود مثل الدليل من غير أن يكون دليلاً، وهذه الطريقة لا بد من اعتبارها مع القول بتخصيص العلة»[1].

والجواب عن السادس: أنّا إنما نثبت هذه الأحكام التي هي مصالح لنا بأن نستدل عليها بالنص الوارد من قِبَلِ الله تعالى، وإن كنا أثبتناها وعرفناها بدلالته، وما نعرفه بدلالة النص فهو معلوم من قِبَلِ الله تعالى، كما أن ما نعلمه بمجرده فهو معلوم من قِبَله. ألا ترى أن النصوص تختلف في كون بعضها ظاهراً، وبعضها مجملا، وبعضها مفيدا للحكم بظاهره، وبعضها مفيدا له بدلالته، وكل دليل [2] لا يخرج من أن يكون ما يعلم به معلوما من قبل الله تعالى.

فإن أراد المخالف بما قاله أنّا نثبت المصالح بالاستدلال المبني على طريقة العقول فقط، فقد بينا أن الأمر بخلافه. وإن أراد به أنّا نثبتها بالاستدلال المبني على النصوص، فذلك صحيح من الوجه الذي بيناه ولا مانع منه، وقد بينا فيما تقدم أن ما يفيده ظاهر النص ومجرده يحتاج أيضا في إثباته إلى ضروب من الاستدلال [3].

---

(١) سقط من (أ): ما بين القوسين.

وضَّح المصنف مذهبه بياناً واضحاً بالنسبة للعلل الشرعية، وهو أنها أمارات وليست موجبة للأحكام كالعلل العقلية. وبالتالي لا يمتنع أن يكون الوصف علة على الحكم في زمن دون زمن تبعاً لوضع المشرع لها، فلذا أبيحت الخمرة في زمان وحرمت في زمان. وبالتالي يكون الوصف علة بعد ورود الشرع، ولا يكون علة قبل وروده.

(٢) في (أ): ذلك.

(٣) في (ج): الاحكال. مصحفة.

أفضل ما يجاب به عن قول النافي للقياس: لا يصح معرفة الأحكام إلا من جهة النص دون الاستدلال والاستنباط. والقياس إنما هو استدلال واستنباط.. بأننا لا نسلم المقدمة الأولى وهي عدم معرفة الأحكام إلا من جهة النص دون الاستدلال. وذلك لأنه حتى ما يعلم من جهة النص لا بد فيه من الاستدلال والاستنباط. وينظر هذا الجواب في المعتمد ٢/ ٧١٢، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٣٧١.

والجواب عن السابع: أن الأمر بالضد مما قالوه؛ لأن الفرع أبدا يثبت بغير ما يثبت به الأصل؛ لأن الأصل يثبت بدليله والفرع يثبت بأن يحمل عليه [١].

فإن قيل: إنا أردنا بهذا أن طريقة إثباتهما جميعا يجب أن تكون واحدة.

والجواب: أنّا قد بيّنا أن إثبات الحكم من جهة القياس لا يوجب الخروج عن طريقة السمع، بل هو مفتقر [٢] إليه ومبني عليه، وإذا جاز في طريقة العقول أن يحمل أحد الفعلين على الآخر في القبح كالكذب، فيكون الأصل معلوماً ضرورة والفرع معلوما بالاكتساب، لم يمتنع أيضا في طريقة السمع أن يحمل أحد الحكمين على الآخر، ويكون الأصل معلوماً بالنص، والفرع معلوماً بدلالته التي [٣] يُتوصل إليه بالقياس.

والجواب عن الثامن: أن القسمة فاسدة؛ لأنها مبنيّة على أن الحكم في كل واحد من الأصل والفرع يجب أن يثبت بما ثبت في الآخر، وليس الأمر كذلك عندنا؛ لأن الحكم في الأصل يثبت بالاسم [٤]، وفي الفرع يثبت بالمعنى، وهذا يسقط ما ظنوه من أن إثبات القياس يؤدي إلى أن لا يتميز الفرع من الأصل. هذا إذا كان المراد بما يتعلق به الحكم دلالة الحكم وأمارته، فأما إن كان المراد به كونه لطفاً، فإنّا نقول: إن الحكم في الأصل والفرع يتعلق بالمعنى دون الاسم؛ لأن الأسامي لا مدخل لها في المصالح، إلا أن اعتبار الأصل والفرع إنما يصح فيما يجري مجرى الدلالة على الحكم، وقد بينا وجه مفارقة الفرع للأصل في هذا الباب [٥].

---

(١) لا يتصور طلبهم كون الفرع يثبت بما يثبت به الأصل، حيث لا يعقل أن يثبت الحكم في الفرع بدليل سمعي؛ لأنه لو حصل ذلك لم يكن فرعاً. وانظر هذا الجواب في إحكام الأحكام للآمدي ٤/ ١٦.

(٢) في (ج): يفتقر.

(٣) في (ب)، و(ج): الذي.

(٤) المقصود بالاسم في عبارته ((النص)) والمقصود بالمعنى ((العلة)).

(٥) هذا الدليل وجوابه لم يتعرض له أبو الحسين والآمدي، ولكن ذكره أبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٣٧٥ ضمن دليل آخر.

والجواب عن التاسع: أن المفكَّر فيه هو دليل الحكم في الأصل وهو النص مع قيام الدلالة على القياس؛ لأن النظر في ذلك مع التعبد بالقياس يفضي إلى حكم الفرع، ولو أجبنا عن ذلك أيضا بأن المفكَّر فيه هو الحكم وأردنا به ما كُلِّفناه - وهو الذي تناوله النص دون ما يقع منا - لما لزم ما ذكره المخالف؛ لأنه إنما أبطل أن يكون المفكَّر فيه الحكم، بأن قال: الحكم يجوز أن لا يحصل بأن يعصي المكلفون، فإذا أردنا بالحكم ما أُمِرنا به بالنص [١] لا ما يقع منا سقط هذا الكلام [٢].

والجواب عن العاشر: أن العقليات إذا جاز أن تنقسم فيكون منها ما هو ضروري [٣]، ومنها ما هو مكتسب [٤]، لم يمتنع أيضا أن تنقسم السمعيات، فيكون منها ما يعلم بالنص، ومنها ما يعلم بدلالته [٥] ويتوصل بالقياس إليه.

وأيضا فإن كثيراً من العقليات يصح أن تُعلم بالسمع. ألا ترى أنّا نستدل على نفي الرؤية عن الله تعالى بالسمع [٦]، كما نستدل عليه بأدلة [٧] العقول [٨].

---

(١) في (ج): النص.

(٢) أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧١٦ يرى: أن النظر يحصل من القائس في الأمارات الدالة على العلة، والنظر في ذلك يقتضي كون تلك الصفة علة. ثم ينظر في حصولها في الفرع، وهذا يؤدي إلى إلحاق الفرع بالأصل في حكمه. والحكم ليس هو فعل المكلف بل متعلق بفعله. وانظر هذا الجواب في إحكام الأحكام للآمدي ٤/ ٢٠.

(٣) الضروري هو الأولي الذي لا يحتاج في إدراكه إلى برهان أو دليل.

(٤) المكتسب هو النظري الذي يحتاج في إدراكه إلى برهان.

(٥) المقصود بدلالته هنا ما ليس بمنطوقه.

(٦) يستدل الزيدية والمعتزلة وغيرهم على نفي رؤية الله يوم القيامة بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي﴾ [الأعراف ٢/ ٨٨]، وانظر في ذلك كشاف الزمخشري في تفسير الآيتين.

(٧) في (ج): لا بإدراك. مصحفة.

(٨) ينظر هذا الجواب: في إحكام الأحكام للآمدي ٤/ ١٩، والمعتمد لأبي الحسين ٢/ ٧١٣.

والجواب عن الحادي عشر [١]: أن ما ذكروه لو لزم في القياس، للزم في النصوص وفي جملة الشرع، بأن يقال: إذا كان - السمع لا يجوز أن يكون له مدخل في تغيير واجبات العقول، كشكر المنعم، ورد الوديعة، وما يجري مجرى ذلك، ولا فيما يمتنع فيها، ككفران المنعم، والظلم، وما يجري مجرى ذلك [٢]- وجب أن لا يكو له مدخل في تغيير الجائزات منها، وهذه طريقة البراهمة [٣] في القدح في النبوات وإبطال الشرائع. وإذا جاز - أن يكون للنصوص مدخل في تغيير الجائزات في العقول وإن لم يكن لها مدخل في واجباتها والممتنعات فيها - فكذلك القياس.

والجواب عن الثاني عشر: أن قولهم: إن القياس لو كان دليلا لوجب أن تعم دلالته فتكون حجة مع النصوص، إن أرادوا به أنه يكون حجة بانفراده، ((ويستقل

---

(١) انظر هذا الجواب في المعتمد ٢/ ٧١٥، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٣٧٥، وزاد أبو الخطاب في جوابه: أنه لا يسلم أن للعقل حكماً في الشرعيات، ثم قال: وإن سلمنا، فإن حكم العقل يستعمل ما لم يرد دليل شرعي.

(٢) قالت الزيدية والمعتزلة بوجوب شكر المنعم عقلاً، بناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. وينظر ما يتعلق بالمسألة المحصول للرازي ١/ ١/ ١٩٣، والإبهاج ١/ ٨٩، والبرهان ١/ ٩٤، وإرشاد الفحول ص ٧.

(٣) البراهمة: نسبة إلى الإله: (براهما)، أحد عناصر الثالوث الهندي المكون من: (براهما، وفشنو، وسيفا)، ويمثلون الديانة الهندوسية، والبراهمة هم أعلى الطبقات في المجتمع الهدوسي، ولهم الكهانة والمراتب العليا، ويزعمون أنهم خلقوا من فم الإله براهما، ثم يلونهم طبقة الكاشتر ثم الويش ثم الطبقة المنبوذة وهم الشودر. وهذه الديانة يعتنقها معظم أهل الهند، وأبرز معتقداتهم: الكارما (قانون الجزاء)، وتناسخ الأرواح، والانطلاق، ووحدة الوجود. ولا يجوزون على الله بعثة الرسل، يزعمون أنّ العقل يغني عن الوحي وهم نفاة النبوات، وعندهم أكبر الكبائر في الرسالات اتباع رجل مثلك في الصورة والنفس والعقل والأكل والشرب.. قال ديورانت: وأما في الهند فإن البرهمية هي التي سادت فيها بعد أن زاحمت الديانة البوذية، والبرهمية تقوم على نظام الطبقات، وزعامة البراهمة، وتقديس البقرة، وتناسخ الأرواح، وقد بلغ عدد الآلهة الهندوسية ثلاثين مليونا تزدحم بها مقبرة العظماء في الهند. ديورانت: قصة الحضارة ٣: ٢٠٠، ٢٠٧. وانظر: الفصل ١/ ١٣٧، اعتقادات فرق ٢/ ٢٥٠، الموسوعة الميسرة ص ٥٣١، مقارنة الأديان، د. شلبي، أديان الهند الكبرى.

بنفسه من دون أن يتعلق بأصله، فيجري في ذلك مجرى النص الذي هو أصله)) [١]، ولا يجوز ثبوته إلا بثبوته فإنه [٢] ممتنع محال؛ لأن القياس إذا كان يفتقر في كونه حجة إلى النص الذي به ثبت، لم يصح أن يكون سبيله سبيل الأصل في كونه حجة بانفراده، والنص يستقل بنفسه في كونه حجة ولا يفتقر إليه، وهو لا يستقل بنفسه ويفتقر إليه. فكيف [٣] يجوز كونه حجة بانفراده من [٤] دون الأصل؟! ((وهذا كقول من يقول: إن النص لو كان دلالة لوجب أن تعم دلالته حتى تكون دلالة في جميع العقليات كأدلة العقول)) [٥].

وإن أرادوا بذلك النص الذي لا يجري هذا المجرى، ولا يفتقر القياس في ثبوته إليه، ولا يكون حكمه معلوما ضرورة، كأصول الشرائع التي تُعلم من دين رسول الله صلى الله عليه وآله ضرورة، فإنه لا يمتنع كونه حجة معه. ولهذا نستدل على الحكم بالنص والقياس ونثبته بهما كما نثبته بخبر الواحد وما يجري مجرى ذلك. وإن كان لا يمتنع أن يقال: إنهما [٦] إذا اجتمعا فالحكم للنص في باب الدلالة على الحكم دونه، وهذا لا يُخرِج القياس من أن يكون دليلا بنفسه، من حيث يمكن إثبات الحكم به إذا انفرد عن النص [٧].

---

(١) في (ب)، و(ج): بانفراده من دون النص الذي هو أصله.وفي (أ): النصوص.

(٢) في (أ): وإنه.

(٣) في (ج): وكيف.

(٤) في (ج): مع.مصحفة.

(٥) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٦) في (ب)، و(ج): فيها.

(٧) أورد هذا القسم من الجواب أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧١٦، والآمدي في الأحكام ٤/ ٢٠، وخلاصته: أنهما يسلمان أن القياس حجة مع النص الموافق، ولا يلزم أن يكون حجة مع النص المخالف، مثل خبر الآحاد يكون حجة بمفرده، ولا يكون حجة مع النص الراجح المخالف له.

وأما قولهم: أنه كان يجب أن يجوز كونه دليلا في النسخ، فذلك جائز عندنا، وإنما منع السمع من ذلك، ولولا ورود السمع بالمنع منه لجوزناه [١].

والجواب عن الثالث عشر: أن كل ذلك جائز من جهة العقل عندنا، ولا خلاف أيضا بين من [٢] يحصل من مخالفينا فيه، وإنما الخلاف في وقوعه وورود التعبد، ونحن نبين الكلام في ذلك في موضعه بمشيئة الله تعالى [٣].

وقد حكى أبو عبد الله عن محمد بن الحسن رحمة الله عليه أنه ذكر أن النبي صلى الله عليه وآله أمر بعض الناس بأن يجتهد بحضرته [٤]، وهذا يقتضي أنه كان يذهب إلى ورود التعبد بذلك [٥].

* *

---

(١) وهذا الجزء من الجواب ورد في المعتمد ٢/ ٧١٧، والتمهيد ٣/ ٣٧٨، وسلم جوازه عقلاً أبو الحسين، ولم يصرح بتجويزه عقلاً أبو الخطاب.

(٢) في (أ): أن.

(٣) موضع بيان ذلك مسألتان سيعقدهما، أحدهما: جواز الاجتهاد في عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من الصحابة. وثانيهما: هل كان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم متعبداً بالاجتهاد.

(٤) لعل المراد بالمأمور بالاجتهاد في حضرته هو سعد بن معاذ عندما أمره بالحكم في بني قريظة، أو عقبة بن عامر الجهني الذي رواه الطبراني في الصغير والأوسط على ما في مجمع الزوائد ٤/ ١٩٥، ورواه الحاكم في المستدرك ٤/ ٨٨.

(٥) نقل إلكيا الهراسي عن محمد بن الحسن على ما في التقرير والتحبير ٣/ ٣٠١ جواز اجتهاد الصحابة في عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مطلقاً في حضرته وغيبته، وهو قول الباقلاني، والغزالي، والآمدي، وفخر الدين الرازي.

[الرد على أدلة النظام]

وأما ما حكيناه عن النظام فالكلام عليه من وجوه:

منها: أن ما ذكره [١] دعوى لا دليل عليها، إذ ليس فيما ذكروه [٢] دلالة على أن موجَب النص في الشرع مخالف لموجَب القياس، وما جعله مثالاً في ذلك من حكم الحائض في وجوب قضاء الصوم عليها دون الصلاة، فلا يدل على ذلك، إذ لا يمتنع أن يتفق الصوم والصلاة في سقوطهما عن الحائض لاشتراكهما في علة السقوط، وأن يختلفا في القضاء لاختلافهما في علته، فلا تكون الصلاة مشاركة للصوم في العلة التي توجب قضاءه.

وكذلك القول فيما ذكره من مخالفة حكم المني وخروج الولد لحكم البول في وجوب الغسل منهما دونه، مع كونهما أنظف منه؛ لأن مشاركتهما إياه في وجوب الغسل إنما كان يجب لو كانت علة الغسل النجاسة، فأما إذا لم يثبت ذلك ولم يمتنع أن تكون علة الغسل غير علة الوضوء فاعتباره باطل.

وكذلك ما قاله في التفرقة بين النظر إلى وجه الحرة وشعرها، والتسوية بين الحسناء والشوهاء في ذلك، ومخالفة حكم المملوكة لحكم الحرة في هذا الباب؛ لأن هذا الاعتبار إنما كان يصح لو ثبت أن ما اختلف من الحكم في هذه المواضع لم تحصل فيه علة الاختلاف. وما اتفق من الحكم لم يحصل فيه علة الاتفاق، فأما - متى صح أن يكون الاتفاق تابعا للعلة الموجبة لـ ه، وأمكن اشتراك [٣] المتفقين في

---

(١) في (ب): ذكرو.

(٢) في جميع المخطوطات: ذكروه. ولعل الصواب: ذكره.

(٣) في (أ): أمكن واشتراك...

الحكم فيها [١]، وإن كانا مختلفين من وجه آخر، وأن يكون الاختلاف تابعا للعلة، فيفترق المختلفان فيها في الحكم، وإن كانا متفقين من وجه آخر - لم [٢] يثبت ما حاوله في هذا الباب، وصح أن حكم [٣] النص لا يمتنع أن يكون مطابقا لحكم القياس [٤].

ومنها: أن المثلين إنما يجب اتفاقهما في الحكم الذي يوجبه التماثل دون غيره، والمختلفين إنما يجب افتراقهما [٥] في الحكم الذي يقتضيه الاختلاف دون غيره، كما نقوله [٦] في صفات الذات إن المشتركين فيها [٧] يجب اشتراكهما فيما يخص الذوات، وإن المختلفين فيها [٨] يجب افتراقهما في الصفات الراجعة إليها. فأما الأحكام التي لا ترجع إلى الذات، فلا يمتنع اختلاف المثلين فيها لافتراقهما في العلة الموجبة لها، واتفاق المختلفين فيها لاشتراكهما في العلة الموجبة لها، ولهذا يصح أن يشترك السواد والبياض في نفي الحمرة مع تضادهما، لَمَّا اشتركا في العلة التي تقتضي نفيها، فالاعتبار في باب التماثل والاختلاف في طريقة القياس بالعلل، دون صور المسائل على ما ظنه. فإذا قلنا: إن القياس يقتضي التسوية بين حكمي المثلين، فالمراد به

---

(١) في (ب)، و(ج): فيهما.

(٢) في (ب)، و(ج): فلم.

(٣) في (أ): حكمه.

(٤) خلاصة هذا الجواب عدم التسليم بأن هذه الفروع حدث التفريق بينها، وهي متفقة في العلة. وقد ذكر هذا الجواب أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧٤٧، ونسبه لقاضي القضاة، وتابعه أبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٤٠٤، وينكره أحكام الأحكام للآمدي ٤/ ١٤.

(٥) في (ج): إخراجها. مصحفة.

(٦) في (ج): نقول.

(٧) في (أ): فيهما.

(٨) في (أ): فيهما.

التماثل الذي هو الاشتراك في علة الحكم لا الصورة، فكذلك إذا قلنا: إن المختلفين يجب التفرقة بينهما في الحكم، فالمراد به الاختلاف الذي هو انتفاء الاشتراك في العلة. ولا يمكنه أن يبين في المنصوص عليه أن المثلين على هذا الوجه افترقا في الحكم، أو أن المختلفين اتفقا فيه، وهذا يحسم مادة هذه الشبهة [١].

ومنها: أن ما ذكره لو اعترض القياس الشرعي لاعترض القياس العقلي أيضا، إذ قد ثبت أن حصول النفع في الفعل أو دفع الضرر به قد يكون وجها لحسنه، ثم لا يمنع ذلك من أن يقيس الكذب الذي فيه نفع أو دفع ضرر على الكذب العاري عن ذلك فيحكم بقبحه [٢].

فإن قيل: هذا القياس لا يخالف ذلك الأصل؛ لأن ما يثبت في العقول من جنس الفعل بحصول النفع فيه مشروط بانتفاء وجوه القبح عنه.

قيل له: وحكم النص أيضا لا يخالف طريقة القياس؛ لأن المختلفين من [٣] أحكام النص إنما يختلفان متى لم يجتمعا في العلة الموجبة للاتفاق.

ومنها: أنه يجوز القياس على العلة المنصوص عليها، وما ذكره [٤] قائم فيه [٥].

فإن قال: إذا كانت العلة منصوصاً عليها، فالحكم يجري مجرى المنصوص عليه.

---

(١) ينظر هذا الجواب في المعتمد ٢/ ٧٤٧، وإحكام الأحكام للآمدي ٤/ ١٤.

(٢) هذا الجواب ذكره أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧٤٧، ونسبه لقاضي القضاة. وذكره أيضاً أبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٤٠٦.

(٣) في (ج): في.

(٤) في (ب)، و(ج): ذكروه.

(٥) هذا الجواب لم يذكره أبو الحسين، وهو جواب إلزامي للنظام، حيث على الصحيح أنه يقول بالإلحاق في الحكم المنصوص على علته، لكن بطريق العموم واللغة. وبالتالي يُلزم هنا بالقول بالقياس فيما علته ثابتة بأمارة. ومما ينبغي التنبيه عليه: أن أبا الخطاب في التمهيد ذكر أدلة أخرى للنظام، وهي في الواقع لغيره من المخالفين في الحجية وليست له.

قيل له: وكذلك إذا كانت العلة قد دُل عليها أو أُثبتت بأمارة منصوبة لها، جرى الحكم الثابت بها مجرى المنصوص عليه في العلة بثبوته ووجوبه على المكلف.

* *

[الرد على النهرياني]

فأما ما حكيناه عن النهرياني فقد مر الكلام عليه، وبيّنا أنه إذا جاز أن يكون بعض العقليات معلوماً ضرورة، وبعضها معلوما بالقياس عليه، لم يمتنع مثل ذلك في السمعيات، وقد اعتمده هو في تصحيح هذه الطريقة التي ذهب إليها بأن قال: لما كان طريق العلم بالمدركات الإدراك، لم يصح العلم بشيء منها إلا من طريقة الإدراك، فكذلك السمعيات إذا كان طريقها السمع لم يصح العلم بشيء منها إلا بطريقة السمع، وهذا جهل وقلة معرفة بهذا الشأن؛ لأن كثيرا من المدركات يصح أن تعلم بغير الإدراك، مثل خبر الرسول صلى الله عليه وآله وخبر التواتر. وقد يصح أيضا أن تعلم بعض المدركات من غير أن يدركه، بأن يستدل بما يدركه عليه. ألا ترى أنّا إذا سمعنا كلاما فصيحا وعلمنا فصاحته من طريق الإدراك، علمنا أن ما هذا حكايته مشارك له في الفصاحة، فقد ثبت في المدركات ما يعلم بغير الإدراك، وهذا يبطل الأصل الذي اعتمده [1].



(١) هذا الجواب ذكره أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧١٣.وكان بالإمكان الإجابة بأن دليلهم الذي استدلوا به على نفي جواز التعبد بالقياس في الشرعيات هو قياس.لأنهم قاسوا الشرعيات على المدركات.

[الرد على داود الظاهري]

وأما ما حكيناه عن داود [(١)] فإنه يفسد بما بيناه أيضا؛ لأنّا قد بيّنا أن ما يثبت بالقياس فهو معلوم غير مظنون، فالتعبد لم يتناول ما ثبت بالظن.

فإن قال: إنما عنيت بذلك أن طريق ما يتعبد الله تعالى به لا يجوز أن يكون الظن!

قيل له: قد بيّنا استناد كثير من الأحكام الشرعية إلى طريق الظن، كتعديل الشهود، وتنفيذ الحكم بشهادتهم، وتقدير النفقات، وقيم المتلفات، وجزاء الصيد، وما يجري مجرى ذلك، وهذا يبطل ما ذهبتَ إليه. وإذا جاز أن يكون ما يعلم وجِوبه بالعقل أو قبحه [(٢)] مستندا إلى طريقة الظن كما بينا فيما تقدم، فما المانع من مثل ذلك في الأحكام الشرعية [(٣)]؟!

فإن قيل: كيف يصح تعليق الحكم بطريقة الظن، مع قولكم: إن الظن إنما يقوم مقام العلم، إذا لم يكن العلم مقدورا عليه، والعلم بهذه الأحكام مقدور عليه، بأن ينص الله تعالى عليها؟

فالجواب: أن المراد بما قلناه هو أن الظن لا يقوم مقام العلم، إذا كان دليل العلم قائما في الحال، لا إذا كان منتفيا وإن كان مقدورا.

«**فإن قال**: الأحكام التي ذكرتم يستند الظن الذي هو طريقها إلى أمارات من

---

(١) وهو عدم جواز التعبد بالقياس؛ لأنه لا يفيد إلا الظن.

(٢) في (أ)، و(ج): وقبحه.

(٣) هذا الجواب ذكره أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧١٢، وأبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٣٧٢، والآمدي في إحكام الأحكام ٤/ ١٨.

طريق العادة، والأحكام التي تثبت بالقياس لا أمارة للظن الذي يرجع في إثباتها إليه من طريق العادة.

قيل له: قد بيَّنا فيما تقدم أنه لا فصل أن تكون الأمارة عقلية أو شرعية في صحة الظن، ونحن إذا تُعبدنا بالقياس وقيل لنا: احملوا الأرز على البر فإنه بجميعها له تأثير في تحريم العقد، صار ذلك أمارة فيما نعتبره من العلم))[1].

❊ ❊ ❊

---

(١) سقط من (أ): ما بين القوسين.

[الرد على حجة أصحاب داود]

وأما ما حكيناه عن بعض أصحابه [1] فالجواب عنه: أن القياس لا يخلو عنده من أن يكون من جملة البيان والأدلة، أو لا يكون بيانا ودليلا.

فإن لم يكن بيانا فقوله أن الله تعالى لا يجوز أن يقتصر بالمكلف على أدون البيانين فاسد لا معنى له؛ لأن ما ليس ببيان لا يوصف بأنه أدون البيانين، وإنما يوصف بذلك ما يكون عنده أنه بيان، ولكنه دون غيره في الوضوح، فما المانع من التعبد إذا كانت المصلحة فيه دون ما هو أوضح منه. وهل هذا إلا بمنزلة قول من يقول: إن كل ما تعبدنا الله به فإنه يجب أن نعلمه ضرورةً، لا يجوز أن يكلفنا الله تعالى العلم به من طريق الاستدلال؛ لأنه لا يجوز أن يقتصر بالمكلف على أدون البيانين.

وأيضا فإن هذا الإلزام يتوجه على طبقات نفاة القياس؛ لأن فيهم من يجوّز القياس على العلة المنصوص عليها، فلا إشكال في أنه دون النص في كونه بيانا.

ومنهم من يجوّز تعلق الحكم بالنص الذي يدعي أنه غير محتمل، ثم يرجع في تفسيره إلى ما يجري مجرى دليل الخطاب، وهذا أيضا دون النص.

ومنهم من يثبت الحكم استدلالا بالنص، وإن لم يفده ظاهره [2].

* *

---

(١) وهو عدم الجواز على الله أن يقتصر على أدون البيانين.

(٢) هذا الجواب ذكره أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧١٦،، وأبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٣٧٦.

[الرد على من يجوّز التعبد بالقياس؛ لأنه يؤدي إلى التعبد بالأحكام المتناقضة]

وأما ما حكيناه عن بعضهم وعمن يخالفنا من أهل القياس في أن كل مجتهد مصيب فإنه غير لازم؛ لأن أكثر ما يقتضيه القياس من الأحكام المختلفة أن يكون الفرع مشبهاً لأصل محرم من وجه، ومشبهاً لأصل آخر محلَّل من وجه آخر، أو يكون للأصل وصفان أحدهما يقتضي تحريم فعل، والآخر يقتضي تحليل فعل آخر، وأن يكون الفرع له شَبَهٌ بكلا الوصفين، أو يكون الفرع مشبها لأصل يقتضي[1] إثبات حكم من وجه، ويشبه أصلا آخر يقتضي نفي ذلك الحكم من وجه آخر، فيقولون عند ذلك: إن المجتهد بماذا يحكم في الفرع؟

فإن قلتم: إنه يرده إليهما جميعا، أدّى ذلك إلى أن يكون متعبدا بتحليل شيء وتحريمه، وبإثبات حكم ونفيه، ولا يصح ورود التعبد به لاستحالته.

وإن قلتم: إنه يرده إلى أحد الأصلين دون الآخر لم يصح ذلك، إذ ليس أحدهما بكونه أصلا للفرع أولى من الآخر، فليس يُحتاج في إسقاط هذه الشبهة إلى أكثر من بيان اختلاف أهل الاجتهاد في هذا الباب.

فمنهم من يذهب إلى أن المكلف مُخيَّر في الفرع الذي يجري هذا المجرى أن يرده إلى أي الأصلين يختار رده إليه. وهذه طريقة أبي علي وأبي هاشم وبعض الفقهاء، وكذلك يقولان في الأخبار المختلفة إذا تساوت في القوة.

ومنهم من يقول: إن الفرع لا يجوز أن يتساوى شَبَهَه بالأصلين المختلفين اللذين يفيدان حكمين متضادين، ولا بد من أن يكون شبهه بأحدهما أقوى من شبهه بالآخر، فالمجتهد يلزمه الترجيح ورد الفرع إلى الأصل الذي يكون شبهه به

---

(١) في (أ): لأصل به يقتضي.

أقوى في غالب ظنه. وهذه طريقة أبي الحسن الكرخي وكثير من الفقهاء، فقد بان أنه لا يحتاج في إسقاط هذا السؤال إلى أكثر من بيان المذهب [1]، والله الموفق للصواب.

❊ ❊

(١) نسب الآمدي في الأحكام ٤/ ٨ الدليل الذي هذا جوابه الإمامية، وقد أجاب عنه بأن الاختلاف في الأحكام الناتج عن القياس ليس من الاختلاف المذموم، وأجاب عنه أيضاً أبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٤٠٩ بغير ما أجاب به المصنف هنا.

فصل
في الكلام على الفرقة الثانية

الفرقة التي تذهب من نفاة القياس إلى أن التعبد لم يرد به تختلف [(١)]:

فمنهم من يقول: إنه [(٢)] إنما ينفى [(٣)] القياس لفقد الدليل عليه فقط، ولو قام دليل على صحته لقلتُ به.

ومنهم من يقول: إن الشرع قد ورد بإبطاله والمنع منه، ومن يذهب إلى هذا القول فإنه يحتج بوجوه:

[الأول]: منها: آيات من كتاب الله تعالى، مثل قوله تعالى: ﴿**لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ**﴾ [الحجرات: ١]، قالوا: وإثبات الحكم من طريق القياس مع استناده إلى الظن تَقَدُّمٌ بين يدي الله ورسوله.

وقوله: ﴿**وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾[البقرة: ١٦٩، الأعراف: ٣٣]،

---

(١) المصنف لم ينسب هذا القول لمعينين. وقد نسبه الشيرازي في اللمع ص ٥٤ لداود وأهل الظاهر، ونسبه في المسودة ص ٣٦٥ لداود وابنه. وقال ابن قدامة في الروضة ص ٢٧٩: قال أهل الظاهر: لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب، لكنه في مظنة الجواز عقلاً وهو محرم شرعاً. وقال الرازي في المحصول ٢/ ٢/ ٣٢: لا يجوز ورود التعبد بالقياس إذا أمكن التنصيص على الحكم، وهذه طريقة داود وأتباعه، وخالفه البيضاوي في المنهاج حيث نقل عن داود عدم جواز التعبد به شرعاً. وقال الآمدي ٤/ ٥: يجوز التعبد بالقياس عقلاً، ولم يرد الشرع به، وبه قال داود وابنه، والقاشاني، والنهرواني. وبهذا يظهر أن ما نسبه المصنف هنا، وكذلك الرازي في المحصول ليس صحيحاً، حيث أن الصواب أن داود وأتباعه يقولون بحرمة التعبد به شرعاً مع جوازه عقلاً، والله أعلم.

(٢) سقط من (أ): إنه.

(٣) في (ج): ينتفي.

والقياس طريقه الظن دون العلم.

وقوله: فـ﴿مَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾[الشورى: ١٠]، والحكم من قبل الله تعالى لا سبيل إليه إلا بنصه عليه.

وقوله: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[النساء: ٥٩]، وما يثبت بالقياس فليس بمأخوذ عن قول الله تعالى ولا عن قول رسوله صلى الله عليه وآله وسلم.

وقوله في صفة الكتاب: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[النحل: ٨٩]، وقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وهاتان الآيتان تفيدان الاستغناء بالكتاب عن القياس.

وقوله: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]، وما أنزله الله فهو النص دون القياس.

وقوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، قالوا: والاجتهاد يقتضي ثبوت أحكام مختلفة في حادثة واحدة، فيجب أن لا يكون من عند الله.

وقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، قالوا: وهذا يقتضي أن لا يصح تعذرُ [١] دليل على الأحكام الشرعية بعد الرسول صلى الله عليه وآله، إلى آيات تجري مجرى ما ذكرناه، ويقارب معناها معنى [٢] هذه الآيات [٣].

---

(١) في (ب): تقرر. مصحفة.

(٢) في (أ): معناه. وفي (ب): لمعنى.

(٣) هذا الدليل ذكره لهم أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧٤٥، وأبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٤٠٠، والآمدي في الأحكام ٤/ ٢٤، والرازي في المحصول ٢/ ٢/ ١٤٣.

و [الثاني]: منها: إن الصحابة والتابعين قد ثبت عنهم [(١)] ذم الاجتهاد والرأي والقياس، وإنكار ذلك وتخطئة من يعمل بها، فمن ذلك ما روي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال: ((من أحب أن يتقحم جراثيم جهنم فليقل بالجد برأيه)) [(٢)]، وما روي عنه أنه قال: ((لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره)) [(٣)]، ومن ذلك قول أبي بكر: ((أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني، إذا قلت في كتاب الله برأيي)) [(٤)]، وقول عمر: ((أجرؤكم على القول في الجد أجرؤكم على النار)) [(٥)]، وقال: ((احذروا أصحاب الرأي فإنهم أعيتهم السنن أن

---

(١) في (ب)، و(ج): منهم.

(٢) أخرج الأثر عن علي عليه السلام الدارمي في سننه، كتاب الفرائض ٢/ ٢٥٤ (٢٧٧٦) بلفظ: ((من سره أن يقتحم جراثيم جهنم فليقض بين الجد والأخوة))، وأخرجه البيهقي في سننه ٦/ ٢٤٦ عن عمر رضي الله عنه. وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه ١٠/ ٢٦٣ (١٩٠٤٨) عن علي بلفظ: ((أجرؤكم على جراثيم جهنم أجرؤكم على الجد)).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه ١/ ١١٤ (١٦٢) عن علي عليه السلام قال: ((لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه)).

(٤) أخرج أبو عبيد في فضائله، وعبد بن حميد عن إبراهيم التيمي قال: سئل أبو بكر رضي الله عنه عن قوله تعالى: ﴿ أَبًّا ﴾ فقال: ((أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني، إذا قلت في كتاب الله بما لا أعلم))، على ما في الدر المنثور للسيوطي ٦/ ٣١٧. وأخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٣٤، ورواه ابن القيم في إعلام الموقعين ١/ ٥٤.

(٥) مختلف الحديث لابن قتيبة ١/ ٢٠، وانظر المعتمد لأبي الحسين البصري ٢/ ٧٣٤. يبدو أن اجتهاد عمر رضي الله عنه تغيَّر في الجد مراراً، ولذا أخرج البيهقي في السنن ٦/ ٢٤٥ عن عبيدة قال: إني لأحفظ عن عمر في الجد مائة قضية كلها ينقض بعضها بعضا، وأخرج البيهقي أيضاً في سننه ٦/ ٢٤٧ عن الشعبي قال: كان رأي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أن يجعلا الجد أولى من الأخ. وكان عمر يكره الكلام فيه، فلما صار عمر جداً قال: هذا أمر قد وقع لا بد من معرفته... ولم أجد الأثر بلفظه بل الذي وجدته في المستدرك للحاكم ٤/ ٣٤٠، ورواه عبد الرزاق في المصنف ١٠/ ٢٦٣ (١٩٠٥١)، والدارمي في سننه ٢/ ٣٥٤، والبيهقي في الكبرى ٦/ ٢٤٦ أن عمر لما طعن

يرووها فأخذوا بالرأي))[١]، وقول عبدالله بن مسعود: ((يذهب قراؤكم وصلحاؤكم وتتبعون رؤساء جهالاً يقيسون الأمور برأيهم))[٢]، وكذلك روي ذم الرأي عن مسروق والشعبي[٣] وابن سيرين[٤]. وروي عن

استشارهم في الجد فقال: إني كنت رأيت في الجد رأياً فإن رأيتم أن تتبعوه فاتبعوه. فقال له عثمان: إن نتبع رأيك فإنه رشد، وإن نتبع رأي الشيخ قبلك فلنعم ذو الرأي كان. وانظر الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٢١٤، وتخريج أحاديث اللمع ص ٢٧٩.

(١) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٣٤ من أربع طرق بألفاظ متقاربة. ولفظ عمرو بن حريث: قال عمر: ((إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا))، ينظر هذا الأثر: أعلام الموقعين ١/ ٥٤، والفقيه والمتفقه ١/ ١٨٠، وسنن الدار قطني ٤/ ١٤٦.

(٢) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٣٥ من خمس طرق بألفاظ متفاوتة مدارها كلها عن مسروق عن عبد الله بن مسعود، وأقربها للفظ المصنف: ((قراؤكم وعلماؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالاً يقيسون الأمور برأيهم)). وأخرجه ابن ماجة في سننه ١/ ٢٠، والدارمي في سننه، رقم (١٩٠) والخطيب في الفقيه والمتفقه ١/ ١٨٢. وورد بمعناه حديث متفق عليه لفظه عند مسلم ١٦/ ٢٢٤: ((إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يترك عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا)).

(٣) هو عامر بن شراحيل الشعبي، علامة عصره، أبو عمرو، راوية من التابعين، يضرب المثل بحفظه، قال ابن خلكان: جليل القدر، وافر العلم، عالم الكوفة. له مناقب وشهرة، أدرك خمسمائة من الصحابة أو أكثر. ولد سنة تسع عشرة هـ، في الكوفة، وتوفي فيها سنة ثلاث ومائة. انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء "٤/ ٢٩٤"، تذكرة الحفاظ "١/ ٧٩"، شذرات الذهب "١/ ١٢٦". المعارف ص ٤٤٩.

(٤) محمد بن سيرين الأنصاري، أبو بكر البصري، مولى أنس بن مالك، التابعي الكبير والمقدم في الزهد والورع،، الإمام في التفسير والحديث والفقه، اشتهر بالحديث وتعبير الرؤيا، ولم يكن بالبصرة أعلم منه بالقضاء. وأريد على القضاء فهرب إلى الشام وكان بزازاً. توفي سنة ١١٠ هـ. انظر ترجمته في "طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٨٨، طبقات القراء ٢/ ١٥١، تذكرة الحفاظ ١/ ٧٧، طبقات الحفاظ ص ٣١، الخلاصة ص ٣٤٠، وفيات الأعيان ٣/ ٣٢٢، شذرات الذهب ١/ ١٣٨.

ابن سيرين أنه قال: ((أول من قاس إبليس)) [١].

و [**الثالث**]: **منها**: أن الأحكام الشرعية كلها منصوص عليها، فلا يجوز ورود التعبد بالقياس فيها مع الاستغناء عنه [٢].

و [**الرابع**]: **منها**: أن القياس مبني على العلة والحكم الذي يتعلق بالعلة في عين مخصوصة [٣]، فإن الشرع قد منع من تخطيه إلى غيره. ألا ترى أن قائلا لو قال: أعتقت عبدي فلانا لأنه أسود، لكان العتق مختصا، ولم يجب تعدي ذلك إلى غيره حتى يعتق سائر عبيده وإن كانوا سودا، فقد ورد الشرع بالمنع من موجب القياس، وبيّن أنه لا ينوب مناب النص. ألا ترى أنه لو قال: كل عبد أسود أملكه فهو حر لعتقوا كلهم.

و [**الخامس**]: **منها**: أن في الأحكام الشرعية محرما ومحللا [٤]، وما ليس بمنصوص على تحريمه أو تحليله، فكما أن المحرم منه أو المحلل لا يجوز تغييره من جهة القياس، فكذلك ما لم يُنص عليه بتحريم أو تحليل لا يجوز أن يُغير بالقياس [٥].

و [**السادس**]: **منها**: أنه ليس في الشرع ما صفته صفة العلل الموجبة، وهذا يمنع من حمل غيرها عليها [٦].

---

(١) قال ابن القيم في إعلام الموقعين ٢/ ٢٥٤: أخرج الطحاوي عن داود بن أبي هند قال: سمعت محمد بن سيرين يقول: ((القياس شؤم وأول من قاس إبليس فهلك، وإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس)). ونسب الغزالي في المستصفى نصف الأثر الأخير لابن مسعود.

(٢) أورد هذا الدليل أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧٥٠، وأبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٤٠٨.

(٣) أورد هذا الدليل أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧٥٢، وأبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٤٠٧، والأحكام للآمدي ٤/ ١٠.

(٤) في (أ): محرم ومحلل.

(٥) ينظر هذا الدليل في إحكام الأحكام للآمدي ٤/ ١٢.

(٦) ينظر هذا الدليل في إحكام الأحكام للآمدي ٤/ ١١.

و [السابع]: منها: أن العلة الشرعية قد يتعلق الحكم بها على مذهب القائسين [(١)]، وقد لا يتعلق فيحتاج في تعليق الحكم بها إلى دليل، وهذا يغني عن القياس.

* * *

(١) في (أ): القياسين.

[أدلة القائلين بورود التعبد بالقياس في الشرع]

والذي يدل على ورود التعبد بالقياس ما قد علمنا من اتفاق الصحابة على استعماله، والرجوع إليه في إثبات أحكام الحوادث التي اختلفوا فيها، كمسألة الحرام [١]، ومسألة الجد [٢]، والإيلاء [٣]، والمشركة [٤]، وما يجري مجراها مما يطول ذكره. وكانوا عند حدوث هذه الحوادث بين عامل بالقياس، ومثبت للحكم فيها من جهته. وبين مُصَوِّب للعامل به غير منكر عليه ذلك، وهذا يقتضي كون القياس حقا ودليلا من أدلة الشرع؛ لأنه لو لم يكن حقا وكان استعماله خطأ، لكانوا قد أجمعوا على الخطأ، من حيث عمل به بعضهم، وكف عن نكيره سائرهم، فإذا لم يجز هذا عليهم، ثبت كونه حقا [٥].

فإن قال قائل: من أين علمتم أنهم اختلفوا في هذه المسائل وحكموا فيها بأحكام مختلفة؟!

(١) مسألة الحرام: هي قول الرجل لامرأته: أنت عليّ حرام. وستأتي.

(٢) مسألة الجد: هي مسألة توريثه مع ا لإخوة.

(٣) مسألة الإيلاء: هي حلف زوج بالله أو صفته على ترك وطء زوجته أكثر من أربعة أشهر.

(٤) مسألة المشتركة: وصورتها (زوج وأم وإخوة لأم وإخوة لأب وأم)، وتسمى الحمارية والمشتركة وغير ذلك، انظر المغني لابن قدامة ٧/ ٢٢، ٧٦.

(٥) ذكر قاضي القضاة في الشرعيات ص ٢٢٩: أن إجماع الصحابة هو المعتمد في إثبات ورود التعبد بالقياس. وقد جعله أبو الحسين البصري في المعتمد ٢/ ٧٢٦ الدليل الأول، واقتصر على التمثيل بمسألة الحرام والجد. وذكره أبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٣٨٩. وقال الآمدي في الأحكام ٤/ ٤٠ هو أقوى الحجج في هذه المسألة، وقد أطنب في بيان هذا الدليل بما لا مزيد عليه، وقال الرازي في المحصول ٢/ ٢/ ٧٣: عوَّل جمهور الأصوليين على هذا الدليل.

قيل له: قد علمنا ذلك من طريق الأخبار المتواترة ضرورة [١]، كما علمنا سائر الحوادث والوقائع، ولا فصل بين من يدفع وقوع حرب الجمل وصفين [٢] وما يجري مجرى ذلك، على ما حكي عن عَبَّاد [٣] من إنكار ذلك.

فإن قال: لو كان العلم بما ذكرتم من اختلافهم في هذه المسائل ضروريا، لوجب أن يشارككم «في العلم به سائر الناس.

قيل له: والعلماء كلهم مشتركون» [٤] في العلم بذلك، ولا خلاف بينهم فيه، وطريق العلم به يختص العلماء والخاصة دون العوام؛ لأنه من فروضهم. فقولك: إن سائر الناس يجب [٥] أن يشاركوكم في معرفته، إن أردت بذلك الخاصة والعلماء، فكلهم مشتركون في معرفته، فلا ينكره أحد منهم من مثبتي القياس ونفاته؛ لأن نفاة القياس قد وافقونا في أن الصحابة اختلفوا في هذه المسائل وتكلموا فيها، وإنما تأولوا كلامهم فيها، وادعوا أنه لم يقع من طريق القياس والاجتهاد.

فإن قال: فإذا ثبت اختلافهم في هذه المسائل، فما الذي يدل على أنهم تكلموا فيها وأثبتوا أحكامها من طريق القياس والاجتهاد؟!

---

(١) لعله يقصد: التواتر المعنوي. وأما التواتر اللفظي فيصعب تحققه.

(٢) الجمل كانت بين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وطلحة، والزبير، وأم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وقعت في جمادى الأولى من سنة ٣٦هـ. وصفين بين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ومعاوية سنة ٣٧هـ انتهت برفع المصاحف والتحكيم.

(٣) عباد بن سليمان بن علي الصيمري أبو سهل من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة. بصري، عاش في زمن المأمون، له مناظرات مع عبد الله بن كلاب. ويعتبر من أصحاب هشام الفوطي، توفي سنة ٢٥٠هـ. له كتاب الأبواب، وكتاب إنكار أن يخلق الناس أفعالهم، وتثبيت دلائل الأعراض، وغيرها. له ترجمة في فرق وطبقات المعتزلة ص ٨٣، والملل والنحل ١/ ٧٣، ولسان الميزان ٣/ ٢٢٩.

(٤) سقط من (أ): ما بين القوسين سهواً.

(٥) سقط من (أ): يجب.

قيل له: الذي يدل على ذلك أمران:

أحدهما: أنّا قد علمنا بتأمل أحوالهم الثابتة من طريق النقل المتواتر أنهم إنما سلكوا في هذه المسائل واستنباط أحكامها طريقه القياس والاجتهاد؛ لأنّا نعلم أن من قال منهم في مسألة [1] الحرام إنها طلاق ثلاثة، كما روي عن زيد [2] وابن عمر [3] وغيرهما، فإنه لم يرد بذلك أنه الطلاق الثالثة بعينه لفظا، إذ لا شبهة في أن صورته مخالفة لقول الرجل لامرأته: أنت علي حرام، وإنما قصدوا بذلك أن هذا القول مثل الطلاق الثلاثة في الحكم، وأنه لم يرجع في إجرائه مجراه، وإثبات حكمه له إلى نص مفيد لذلك، إذ لا شبهة في أن لا نص في الشرع يفيد ذلك، ومعلوم أيضا أنه لا يجوز أن يكون قد سوَّى بينهما في الحكم ابتداء على طريق التبخيت والحدس؛ لأنّا نعلم من أحوال الصحابة أنهم لم يكونوا يسلكون هذا المسلك في الأحكام الشرعية، وأنهم لو فعلوا ذلك أو فعله بعضهم ولم ينكره عليه الباقون، لكانوا مجمعين على الخطأ؛ لقيام الدلالة على أن إثبات الأحكام الشرعية حدسا وتبخيتا لا يصح. ولا يجوز أن يحمل أمرهم فيما اختلفوا فيه وأثبتوه من الأحكام المختلفة على

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): مسألة.

(٢) زيد بن ثابت بن الضحاك الأنصاري النجاري، أبو سعيد. كاتب الوحي والمصحف، استصغره النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم بدر، وشهد ما بعدها، أعطاه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في غزوة تبوك راية بني النجار، وقال: القرآن مقدم. كان من أعلم الصحابة بالفرائض. توفي بالمدينة سنة ٥٤هـ. له ترجمة في الإصابة ١/ ٥٦١، الاستيعاب ١/ ٥٥١، الخلاصة ص ١٣٧، تذكرة الحفاظ ١/ ٣٠، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٢٠٠.

(٣) عبد الله بن عمر بن الخطاب، أبو عبد الرحمن. أسلم قبل بلوغه، وهاجر قبل أبيه. شهد الخندق وما بعدها. كان زاهداً كثير العبادة، وشديد التتبع لآثار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. كان من المكثرين للرواية، توفي بمكة سنة ٧٣ هـ، له ترجمة في الاستيعاب ٢/ ٣٤١، والإصابة ٢/ ٣٤٧، الخلاصة ص ٢٠٧، طبقات الفقهاء ص ٤٩، تذكرة الحفاظ ١/ ٣٧.

ما قاله النظام من أنهم قصدوا بذلك أن يكونوا قادةً ورؤساء، وأن يصير الناس تبعا لهم؛ لأنه إنما قال ذلك من حيث ذهب إلى أن إجماعهم ليس بحجة، وأنهم يجوز أن يجمعوا على الباطل. وقد قدمنا الكلام في الدليل على فساد هذا المذهب وصحة الإجماع، وذلك يبطل هذا القول.

وإذا فسدت هذه الوجوه لم يبق إلا أن يكون من رد هذه المسألة إلى الطلاق الثلاثة وجمع بينهما في الحكم، فإنما استند في ذلك إلى شُبَهٍ تجمعهما في الحكم عنده وأدّى اجتهاده إليه. فكذلك القول فيمن يجعلها بمنزلة اليمين التي تُكفَّر، على ما روي عن أبي بكر وعمر وعائشة وابن مسعود [1]، فكذلك من جعلها ظهارا على ما روي عن ابن عباس [2]، وهكذا قول من جعلها تطليقة واحدة.

ثم اختلفوا **فمنهم من قال**: ينوي الرجل فيه.

ومنهم من قال: لا ينوي.

ومنهم من جعله تطليقة رجعية.

ومنهم من جعله تطليقة بائنة، على ما روي عن ابن عمر وغيره [3].

---

(١) انظر فتح الباري ٩/ ٣٧٢.

(٢) انظر المغني لابن قدامة ٨/ ٧.

(٣) أخرجه الدارمي في سننه، كتاب الطلاق رقم (١٠١١)، بلفظ: ((كان يقول في الخلية والبرية إنها ثلاث تطليقات كل واحدة منهما)) عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُولُ فِي الْخَلِيَّةِ وَالْبَرِيَّةِ إِنَّهَا ثَلَاثُ تَطْلِيقَاتٍ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا. موطأ مالك ٤/ ٧٩٢. راجع في كل هذا الخلاف فتح الباري ٩/ ٣٧٢ –٢٧٣.

ذهب الصحابة في هذه المسألة مذاهب كثيرة منها:

الأول: هو ظهار، وبه قال عثمان بن عفان، وابن عباس، وأبو قلابة، وسعيد بن جبير، وميمون بن مهران، والبتي، وهو أظهر الروايات عن أحمد، والشافعية على ما في الروضة ٨/ ٢٩.

الثاني: ليس بشيء، وبه قال أبو سلمة بن عبد الرحمن، ومسروق، والشعبي، وهو قول للشافعي.

والثاني: أنه قد ثبت من طريق النقل تصريحهم بأنهم إنما حكموا في هذه المسائل بما حكموا به من [(١)] الأحكام المختلفة من طريق الاجتهاد والقياس، وأظهروا طريقة الأشباه والعلل [(٢)] فيها، مثل ما ظهر عمن ذهب منهم إلى أن الجد بمنزلة الأب في الإرث أنه رده إلى ابن [(٣)] الابن، فذهب في ذلك إلى اشتراكهما في رتبة التعصيب؛ لأن بين الجد وبين الميت درجة [(٤)] واحدة فيما علا، كما أن بينه وبين ابن الابن درجة واحدة فيما سفل، فاعتبر هذا الضرب [(٥)] من الشبه بينهما على هذه الطريقة.

الثالث: يمين، وبه قال ابن مسعود، وأبو بكر، وعمر، وابن عباس، وعائشة، وسعيد ابن المسيب، والحسن، وعطاء، وطاوس، وسليمان بن يسار، وقتادة، والأوزاعي، وبه قال الشافعي، وأبو حنيفة، وقالوا: عليه كفارة يمين، واستدل له ابن عباس: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ﴾ ثم قال تعالى: ﴿ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ ﴾.

الرابع: طلاق ثلاث، وبه قال علي، وزيد بن ثابت، وأبو هريرة، والحسن البصري، وابن أبي ليلى، وهو مذهب مالك في المدخول بها.

الخامس: طلقة واحدة، وبه قال عمر بن الخطاب، والزهري، ويدل عليه كلام أحمد، ولكن اشترطوا في المذهبين الأخيرين أن ينوي القائل الطلاق. وينظر في ذلك المغني ٧/ ١٥٤، وروضة الطالبين ٨/ ٢٨ وما بعدها.

(١) سقط من (أ): من.

(٢) سقط من (أ): العلل.

(٣) في (أ): رد الابن.

(٤) الكلام في (أ) مقطوع، والموجود منه: وبين المـ. فقط.

(٥) الكلمة مقطوعة في (أ)، والموجود منها: ائـ.

قال ابن عباس: ((ألا يتقي الله زيد بن ثابت أن يجعل ابن الابن ابنا، ولا يجعل أب الأب أبا)) [(١)]!!

وظهر ممن ذهب منهم إلى أنه يقاسم الإخوة أنه شبّه الجد والأخ بغصني شجرة وجدولي نهر [(٢)]، فذهب [(٣)] في ذلك إلى أن التعصيب إذا كان إنما يحصل إما بواسطة بين الميت وبينه أو بغير واسطة، فإذا كان تعصيب الجد والأخ جميعا بواسطة، وهي إدلاء كل واحد منهما إلى الميت بأبيه، من حيث كان جدُه أبا أبيه، وأخوه ابنَ أبيه، صار سبب الإدلاء والتعصيب واحداً [(٤)]، فلم يجز أن يكون أحدهما مسقطا للآخر، فاعتبَرَ هذا الضرب من الشبه بينهما. ثم لما رأى من يذهب إلى ذلك أن سببهما في التعصيب والإدلاء وإن كان واحدا، فإن للجد من القوة في تعلقه بالسبب ما ليس للأخ، جَعَلَ للجد ضربا من التمييز في المقاسمة. واختلفوا في ذلك:

فمنهم من قال: الجد يقاسم الإخوة إلا أن يكون السدس خيرا له من المقاسمة.

---

(١) أخرج عبد الرزاق في المصنف برقم (١٩٠٥٤) عن ابن عباس أنه قال: ((الجد أب)).وأخرجه الدارمي في سننه عن ابن عباس ٢/ ٣٥٦ بلفظ: ((لوددت أني والذين يخالفونني تلاعنا أينا أسوأ قولاً)).ورواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٠٧ بدون إسناد بلفظ: ((ليتق الله زيد أيجعل ولد الولد بمنزلة الوالد، ولا يجعل أب الأب بمنزلة الأب.إن شاء باهلته عند الحجر الأسود)).وأورد الأثر السيوطي في الدر المنثور ٢/ ١٦٩، وينظر ما يتعلق بتوريث الجد المحلى ١٠/ ٣٦٤ وما بعدها.أخرجه عبد الرزاق في مصنفه برقم (١٩٠٥٤).

(٢) الذي شبه الأخ والجد بغصني شجرة هو زيد بن ثابت رضي الله عنه على ما في مصنف عبد الرزاق ٨/ ٢٦٥، وأعلام الموقعين ١/ ٦٣، وسنن البيهقي ٦/ ٢٤٨، والذي شبههما بسيل انشعبت منه شعبة ثم انشعبت منه شعبتان هو الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام على ما في سنن البيهقي ٦/ ٢٤٧.

(٣) في (ب)، و(ج): وذهب.

(٤) في (أ): واحد.مصحفة.

ومنهم من اعتبر: الثلث.

وكل [1] هذا دليل واضح على أنهم سلكوا في هذه المسائل مسلك القياس والاجتهاد واعتبار النظائر والأشباه والعلل [2].

وهكذا القول في مسألة الحرام؛ لأن من جعلها بمنزلة الطلاق الثلاث إنما قصد بذلك تشبيهه هذا القول من الرجل بنهاية ما يجوز أن يقع من التحريم في باب النكاح من جهته.

ومن جعله بمنزلة اليمين التي تُكفَّر فإنما قصد بتشبيهه بها تحريم الرجل على نفسه سائر المباحات بقوله [3].

ومن جعله ظهارا فإنه ذهب إلى أن أدنى ما يقع به التحريم من قول الرجل مما يمكنه [4] تلافيه هو الظهار.

وكذلك من جعله كتطليقة واحدة فإنما قصد تشبيهه بما يقصد به الرجل التحريم على نفسه في باب النكاح من دون بلوغ غاية التحريم، أو لأنه لم يعتقد أن

---

(١) في (أ): كل.

(٢) القول بإسقاط الجد للأخوة نسبه ابن قدامة في المغني ٦/ ٢١٥ لأبي بكر، وابن عباس، وابن الزبير، وعثمان، وعائشة، وأبي بن كعب، وأبي الدرداء، ومعاذ، وأبي موسى، وأبي هريرة، وعمران بن حصين، وجابر بن عبد الله، وأبي الطفيل، وعبادة بن الصامت، وعطاء، وطاوس، وجابر بن زيد، وقتادة، وأبي ثور، ونعيم بن حماد، وأبي حنيفة، والمزني، وابن اللبان، وداود، وابن المنذر، وابن سريج.

وذهب لتوريثهم معه علي، وابن مسعود، وزيد بن ثابت، والأوزاعي، ومالك، والشافعي، وأبو يوسف، ومحمد.

(٣) ذهب الشافعية على ما في روضة الطالبين ٨/ ٣٠ إلى أن من حرَّم سائر المباحات كالثوب والطعام فهو لغو لا يتعلق به كفارة ولا غيرها، ولم يذكر النووي خلافاً.

(٤) في (ج): يمكن.

لفظا واحدا يتضمن من التحريم ما يتضمنه الطلاق الثلاثة، وكل ذلك يبين صحة ما ذهبنا إليه في هذا الباب.

فإن قال: لِمَ لا يجوز أن يكون رجوعهم في هذه الأحكام إلى النص دون القياس؟!

قيل له: لا يجوز ذلك من وجهين:

أحدهما: أنه لا نص في الشريعة يفيد أحكام هذه الحوادث.

والثاني: أنه لو كان هناك نص لوجب ظهوره، ولوجب أن يفزع كل واحد منهم في الحكم الذي يخالف فيه صاحبه إلى النص الذي يعتمده ويرجع إليه، وهذا واجب من وجهين:

أحدهما: أن الدين يوجب إظهاره.

والثاني: أنّا قد علمنا من عاداتهم أن كل واحد منهم كان يظهر ما يُعَوِّل عليه، فيما يذهب إليه، مما يخالف فيه صاحبه؛ ولذلك فزع أبو بكر رضي الله عنه [1] حين خولف في قتال أهل الردة إلى أن قال: ((لا أفرق بين ما جمع الله بينهما)) [2]. وكذلك لما جرى الخلاف في التسوية في العطاء [3] ذكر كل واحد منهم حجته. وسلوك هذه الطريقة معلوم من عادتهم، ولو كان ظهر هناك نص في هذه المسائل لوجب نقله كما

---

(١) سقط من (أ): رضي الله. ومن (ج): رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان ١/ ٥١، والبخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ٨/ ١٤٠، وأحمد في المسند (مسند أبي هريرة) ٢/ ٥٢٨، وأبو داود في سننه في كتاب الزكاة ٢/ ١٩٨ برقم (١٥٥٦)، والترمذي في كتاب الإيمان ٥/ ٣ برقم (٢٦٠٧)، والنسائي في المجتبى في باب مانع الزكاة ٥/ ١٤، كلهم عن أبي هريرة وفيه: ((والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لقاتلتهم على منعها)). قال عمر رضي الله عنه: فوالله ما هو إلا أن شرح الله صدر أبي بكر فعرفت أنه الحق.

(٣) الكلام على تسوية أبي بكر في العطاء ومخالفة عمر له تقدمت.

نقل اختلافهم في هذه المسائل، وكما نقل سائر الحوادث والوقائع.

فإن قال: إذا كان عندكم أنهم إنما قالوا بها قالوا به في هذه المسائل من طريق الاجتهاد ولم يجب نقل اجتهادهم، فكذلك لا يمتنع أن ينقل النص.

قيل له: هذا لا يلزم من وجهين:

أحدهما: أن اجتهادهم لا يلزمنا اتباعه [1]، فلا وجه يوجب نقله، وليس كذلك النص لأنه يلزمنا اتباعه، فلو كان هناك نص لوجب أن يُنقل كما نقل سائر النصوص، لعموم الحاجة إليها.

والثاني: أن كثيرا مما اعتمدوه من ضروب الاجتهاد والقياس قد نقل إلينا كما ذكرناه.

فإن قال: قد نقل النص أيضا فيما اختلفوا فيه؛ لأن قول ابن عباس: ((ألا يتقي الله زيد بن ثابت أن يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أبا)) [2]، فهو إثبات لكون الجد أحق بالمال من الأخ من طريق النص؛ لأن من ذهب إلى ذلك إنما جعله أحق بالمال من حيث كان اسم الأب متناولا له، فعلق الحكم بالاسم ولم يثبته من طريق القياس.

قيل له: هذا فاسد؛ لأن إطلاق اسم الأب لا يتناول الجد، وإنما يجري هذا الاسم عليه إذا حصل فيه ضرب من التعارف [3] على طريق التوسع، كما يجري ذلك على العم، وتعليق الحكم بما يجري هذا المجرى لا يصح، فلا يجوز أن يكون الوجه في قول من أثبت له هذا الحكم إلا التشبيه بابن الابن من الوجه الذي بيناه.

---

(١) لأن قول الصحابي ليس بحجة على الصحيح.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) يعني: العرف.

فإن قال: إنما لم يُنقل النص في هذه المسائل لأنه لم يكن نصا صريحا يفيد الحكم بظاهره.

قيل له: هذا لا يلزم؛ لأن النص إذا كان دليلا على الحكم وجب نقله، سواء كان كونه دليلا عليه من جهة الظاهر أو من وجه سواه [١]؛ لأن الاعتبار في هذا الباب بالدليل لا بكيفيته. «وأيضا فكان يجب أن يوردوه ويثبتوا وجه دلالته على الحكم عند وقوع التنازع» [٢].

فإن قال: لِمَ لا يجوز أن يكون من جعل المال للجد إنما علق الحكم بالاسم؛ لأنه كان عنده أن حقيقة الاسم يتناوله، وأكثر ما في الأمر أن يكون مخطئا في هذا الاعتقاد، وهذا لا يمنع من كونه متعلقا بالاسم دون الاجتهاد، ولا يمتنع أيضا أن يعتقد أن الاسم يتناول الجد. ومن وجه آخر قد دل عليه دليل سوى الظاهر؛ لأن ما يجري مجرى التوسع، لا يمتنع تعليق الحكم به إذا دل عليه الدليل [٣].

قيل له: لو كان الأمر كذلك، لكان من يخالفه يرد عليه سلوك هذه الطريقة، ويبين أنه قد أخطأ في تعليق الحكم بالاسم، ولكان يُنقل ذلك كما نُقل سائر ما اختلفوا فيه، فلما لم يُنقل أن أحدا منهم ادّعا تعلق الحكم فيما اختلفوا فيه بالاسم، لا في هذه المسألة ولا في غيرها، وأنه جرى هناك ذكر النصوص، عُلِم فساد ما ادعاه السائل في هذا الباب.

«على أن من المعلوم الذي لا يشكل أن أحدا من علماء الصحابة وغيرهم لم يذهب إلى أن اسم الأب يتناول الجد من طريق الظاهر، حتى يقول إن الظاهر

---

(١) كأن يكون بدلالة النص أو الاقتضاء أو الإشارة.

(٢) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٣) هذا الاعتراض إذا كان واقعاً فهو في غاية التنطع؛ لأن الأصل حمل اللفظ على حقيقته. والأب لا يطلق حقيقة على الجد. ولا يجوز صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز إلا بقرينة صارفة.

يقتضي أن يكون حكمه حكم الأب في الإرث وغيره، وأنه يجب أن يكون مقاسا له من حيث الظاهر، وإذا ثبت هذا صح أن من شبَّهَه بالأب فإنما شبهه به حكما، من حيث الاعتبار والاجتهاد في موضع مخصوص)) [(١)]. وأيضا فلو كانوا إنما رجعوا إلى أدلة النصوص فيما اختلفوا فيه، ((وكانوا يتبعون فيما حكموا به ما يوجب أن يكون الحق في واحد مما اختلفوا فيه)) [(٢)]، لم يجز أن يصوب بعضهم بعضا فيما اختاره لنفسه؛ لأن [(٣)] القول المخالف للنص الموجب للعلم لا يجوز أن يسوغ لقائله القول به، بل يلزم النكير عليه. وقد علمنا من حالهم خلاف هذه الطريقة؛ لأنهم كانوا مع اختلافهم في هذه المسائل على جملة الموالاة، ولم يكن يعتقد بعضهم في بعض أن ما يفتي به خارج عن طريقة الشرع، وأنه لا يجوز لعامي أن يستفتيه ويأخذ بقوله. وأكثر ما ظهر منهم مما يجري مجرى الرد من بعضهم على بعض، إظهار أن طريقته في الاجتهاد أقوى من طريقة غيره عنده، وأولى بالصواب على رأيه، وأنهم كانوا يسلكون في هذا الباب مسلك المجتهدين فيما بيننا، وهذه الطريقة نعرفها منهم من طريق الأخبار المتواترة ضرورة، ولا يمكن أحدا أن يدعي أن بعضهم كان يرى نقض ما حكم به من يخالفه. ولو كان طريق هذه المسائل الأدلة التي هي النصوص لوجب ذلك [(٤)].

وأيضا فإنه لا فصل بين من يدعي أنهم حكموا في هذه الحوادث من طريق النصوص وإن لم ينقل شيء منها، وبين من يدعي أن جميع الحوادث التي تكلم فيها

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٢) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٣) في (ج): ولأن.

(٤) لأن الاختلاف في المجتهدات لا يلزم فيه إنكار كل على الآخر، ولا نقض حكم الحاكم، وأما مخالفة النصوص أجازوا فيه الإنكار.

أبو حنيفة رحمة الله عليه ومالك والشافعي وسائر الفقهاء [١] المتقدمين إنما حكموا فيها من طريق النصوص [٢]، وإن لم ينقل شيء منها، وهذا مما لا خفاء بفساده.

فإن قال قائل: من أين قلتم إن جميع الصحابة كانوا بين عامل بالقياس والاجتهاد، وبين ساكت عن نكير ذلك، وهذا لا يمكن نقله عن جميعهم؟!

قيل له: الاعتبار في هذا الباب باتفاق العلماء منهم دون من يجري مجرى العوام؛ لأن العوام متبِعون لهم فيما اتفقوا عليه، فإجماعهم إنما يُعتبَر على طريق الجملة دون التفصيل، كما بيناه في الكلام في الإجماع [٣]، وإذا ثبت هذا وقد علمنا هذه الطريقة من حال علمائهم، ثبت كون ذلك إجماعا.

فإن قال: لِمَ قلتم لم يكن هناك أحد من العلماء إلا وهو عامل بالاجتهاد والقياس، أو ساكت عن نكيره سكوت راض به؟!

قيل له: لو كان هناك مخالف لوجب أن يُنقل خلافه لهم، كما نقل اختلافهم في هذه المسائل، فإذا لم يُنقل ذلك مع تساوي الدواعي في هذا الباب، وجب القطع على أن أحدا منهم لم يخالف في ذلك. والكلام فيما يجري هذا المجرى من التجويز الذي سأل عنه السائل قد استقصيناه في الكلام في الإجماع.

فإن قال: قد علمنا أن الصحابة بأسرهم لم يكونوا مجتمعين في بلد واحد، فمن قال: إن بعضهم كان نائيا عن جمهورهم لم يكن مخالفا لهم في هذا الباب.

قيل له: المعلوم من أحوال الصحابة حين حدثت هذه الحوادث واختلفوا فيها أنهم لم يكونوا متباعدين تباعداً يمنع من وصول أخبار بعضهم إلى بعض، فلو كان

---

(١) سقط من (أ): الفقهاء.

(٢) في (أ): المتقدمين فيها نصوص.

(٣) سبق وأن بيَّن المصنف في صدر باب الاجماع متى يعتد بقول العوام في الاجماع ومتى لا يعتد بقولهم.

فيهم من يخالف سائرهم في سلوك طريقة الاجتهاد في هذه المسائل، لكان إذا اتصل به ذلك يُظهِر مخالفتهم، ولو ظهر ذلك لوجب نقله. على أنّا قد عرفنا منهم في بعض هذه المسائل من كان غائبا عن المدينة، ولم يمنع ذلك عن أن نعرف خلافه فيها، وقوله الذي خالف به أصحابه، كذلك القول فيما سأل عنه السائل.

فإن قال: ما أنكرتم من أن يكون من يخالفهم في هذه الطريقة إنما لم ينكر ذلك عليهم؛ لأنه من الخطأ الذي وُضِعَ الإثم عنه؟

قيل له: كل خطأ يجب إنكاره من طريق الشرع إذا كان هناك دليل يدل عليه، فلو عمل بعضهم الخطأ وكف سائرهم عن نكيره لكانوا متفقين على الخطأ. على أن فيما ذهبوا إليه ما لا يجوز أن يكون خطأوه صغيرا، والإثم موضوعا عنه، وهذا يُسقط السؤال.

فإن قال: لِم لا يجوز أن يكون من سكت عن [1] تخطئتهم إنما سكت عن ذلك لأنه كان متوقفا في كونه خطأ؟!

قيل له: لو كانوا متوقفين في ذلك لتوقفوا في تصويبهم؛ لأن التوقف الذي يجري هذا المجرى يمنع من القطع على أنهم مصيبون فيما اختاروه لأنفسهم، وأن الرجوع إلى فتاويهم والأخذ بأقوالهم جائز، بل يقتضي ذلك التوقف في فتاويهم والمنع من الأخذ بها. وقد علمنا أنه لم يكن في الصحابة من يعتقد في غيره هذه الحال، وأيضا فلو كان توقفهم [2] عن النكير على هذا الوجه لوجب أن ينقل ذلك.

فإن قال: ما أنكرتم أن يكونوا إنما سكتوا عن نكير ذلك لأنهم اعتقدوا أن إظهارهم للنكير لا يؤثر في القبول منهم؟

---

(١) في (ج): من.

(٢) في (أ): توقفهم يوقفهم.

قيل له: الخطأ إذا كان - فيما يجري هذا المجرى مما يتعلق بأدلة الشرع، ويوهم [(١)] فيما ليس بدليل فيه أنه دليل، ويؤدي إلى التباس الحال في هذا الباب - فإنكاره واجب، سواء اعتقد أن ذلك يؤثر في القبول أو لا يؤثر، وليس يجري ذلك مجرى سائر المعاصي التي تكون الحال ظاهرة في كونها معصية، ولا يلتبس [(٢)] الحال على أحد في ذلك عند ترك الإنكار. وأيضا فإن حكم الجماعة لا يمتنع أن يكون مخالفا في هذا الباب لحكم الآحاد، وأن يلزم الجماعة في ذلك ما لا يلزم الآحاد.

فإن قال: ما تنكرون من أن يكون ما ظهر من اختلافهم في هذه المسائل إنما هو على سبيل النظر والسبر، وعلى [(٣)] سبيل الصلح [(٤)] دون قطع الحكم؟!

قيل له: هذا لا يصح؛ لأنّا قد عرفنا أنهم قالوا في هذه المسائل التي اختلف فيها بما قالوه على طريقة المذهب.

يبين صحة هذا أن كثيرا من أقوالهم قد بنوا عليها فروعا أخر كمسائل المواريث وغيرها. فأما قولك أنهم تكلموا فيها على سبيل الصلح فإنه فاسد؛ لأن أكثر ما اختلفوا فيه مما لا يصح فيه الصلح، كمسألة الحرام والإيلاء [(٥)] وغيرها.

---

(١) في (ج): وتوهم.

(٢) في (ج): فلا تلبس.

(٣) في (ب): النور. مهملة. وفي (ج): النقد. وفي (أ): والسبر على سبيل.

(٤) كون ما ظهر من اختلافهم على سبيل الصلح، نسبه القاضي عبد الجبار في الشرعيات ص ٢٩٨ إلى جعفر بن مبشر. وقد أجاب عنه بما أجاب به المصنف هنا.

(٥) سبق بيان أقوال الصحابة في مسألة الحرام. أما الاختلاف في الإيلاء فالمراد به: هل تطلق الزوجة بانقضاء أربعة أشهر، أو لا بد من مطالبة الزوجة؟

ذهب مالك والشافعي وأحمد: إلى أنه لا بد من مطالبة الزوجة فيأمره الحاكم بالفيئة، فإن أبى أمره بالطلاق، وبهذا قال من الصحابة والتابعين، علي، وأبو الدرداء، وعثمان وعائشة، وابن عمر، وسعيد بن المسيب، وعروة، ومجاهد، وطاوس، وأبو ثور، وابن المنذر. وقال سليمان بن يسار: كان

فإن قال: ما تنكرون من أن يكونوا قد حكموا في المسائل التي اختلفوا فيها بما اقتضاه حكم العقل، أو بأقل ما قيل فيها، ولم يرجعوا إلى طريقة القياس والاجهاد؟!

قيل له: أكثر هذه المسائل التي حكموا فيها بما حكموا به مما لا يمكن ادعاء ما ذكرتم فيه؛ لأن مسألة الحرام ومسألة الجد والإيلاء والمشركة لا يصح أن يقال في أحكامها: إنها من موجبات العقل، وفي جملتها ما ليس حكمه من أقل ما قيل فيه وهذا يسقط ما سألت عنه.

فإن قال: ما تنكرون من أن يكونوا إنما حكموا بهذه الأحكام من جهة النصوص، وإنما لم ينكر بعضهم على بعض؛ لأن تلك النصوص اقتضت التخيير في هذه الأحكام؟

قيل له: هذا ليس بقولٍ لأحد ممن تقدم؛ لأن الناس على قولين في هذا الباب:

فمنهم من يقول: إنهم إنما حكموا بهذه الأحكام من جهة النصوص وأدلتها، وأن الحق واحد منها، فمن أصابه فقد قال بالحق وحكم به، ومن خالف في ذلك منهم فهو مخطئ.

ومنهم من يقول: إنهم حكموا بها من طريقة القياس والاجتهاد، وأن كلا منهم قد أدّى ما كُلِّف.

يقول به تسعة عشر رجلاً من الصحابة. وذهب أبو حنيفة وأصحابه والثوري: تطلق بانقضاء المدة، وبه قال ابن مسعود، وابن عباس، وعكرمة، وجابر بن زيد، وعطاء، والحسن، ومسروق، والنخعي، والأوزاعي، وابن أبي ليلى، وأصحاب الرأي على خلاف بينهم هل هي بائنة أو رجعية. وقال الشافعي في الرسالة ص ٥٧٨: ((ولم يحفظ عن رسول الله في هذا شيئاً))، وانظر في ذلك المغني ٧/ ٣١٨، بداية المجتهد ٢/ ٨٣، وفتح الباري ٩/ ٣٧٧، وسنن الترمذي مع المباركفوري ٢/ ٢٢٢.

فأما [١] القول بأنهم كانوا مخيرين في تلك الأحكام فإنه مخالف للإجماع، فيجب أن نحكم بسقوطه. على أن تلك النصوص كان يجب نقلها لما بيناه.

ودليل آخر وهو خبر معاذ [٢]، ووجه الاستدلال به أنه لما أخبر بأنه يجتهد برأيه

(١) في (ج): وأما.

(٢) خبر معاذ في الاجتهاد عند ما أرسله الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لليمن، قال: "كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ " قال: أقضي بكتاب الله، قال: "فإن لم تجد في كتاب الله؟"، قال: فبسنة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآله وسَلَّمَ، قال: "فإن لم تجد في سنة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآله وسَلَّمَ ولا في كتاب الله؟" قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآله وسَلَّمَ صدره وقال: "الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله".

الحديث أخرجه أبو داود ٣/ ٤١٢ برقم (٣٥٩٢)، والترمذي في سننه ٣/ ٦١٦ برقم (١٣٢٧)، من رواية عبد الرحمن بن غنم عن معاذ. وأخرجه أحمد في المسند ٥/ ٢٣٠، والدارمي في سننه ١/ ٦٠ (باب الفتيا)، كلهم من طريق الحارث به عمرو عن رجال من أهل حمص. ولا يخلو كتاب من أصول الفقه منه.

واستند الأصوليون في تصحيحه إلى تلقي الأمة له بالقبول، ودافع عنه ابن القيم في إعلام الموقعين ١/ ٢٠٢، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه، قال أبو بكر الخطيب البغدادي: فإن اعترض المخالف بأن قال: لا يصح هذا الخبر ، لأنه يروى عن أناس من أهل حمص لم يسموا فهم مجاهيل ، فالجواب: أن قول الحارث بن عمرو ، عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ ، يدل على شهرة الحديث ، وكثرة رواته ، وقد عرف فضل معاذ وزهده ، والظاهر من حال أصحابه الدين والثقة والزهد والصلاح ، وقد قيل: إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم ، عن معاذ ، وهذا إسناد متصل ، ورجاله معروفون بالثقة ، على أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به ، فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لا وصية لوارث ، وقوله في البحر: هو الطهور ماؤه الحل ميتته ، وقوله: إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعة قائمة تحالفا وترادا البيع ، وقوله: الدية على العاقلة ، وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد ، لكن لما تلقتها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها ، فكذلك حديث معاذ ، لما احتجوا به جميعا غنوا عن طلب الإسناد له فإن قال: هذا من أخبار الآحاد لا يصح الاحتجاج به في هذه المسألة فالجواب: أن هذا أشهر وأثبت من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: لا تجتمع أمتي على ضلالة ، فإذا احتج المخالف بذلك في صحة الإجماع ، كان هذا أولى وجواب آخر ، وهو: أن

خبر الواحد جائز في هذه المسألة ، لأنه إذا جاز تثبيت الأحكام الشرعية بخبر الواحد مثل: تحليل ، وتحريم ، وإيجاب ، وإسقاط ، وتصحيح ، وإبطال ، وإقامة حد بضرب ، وقطع ، وقتل ، واستباحة فرج ، وما أشبه ذلك ، وكان القياس أولى ، لأن القياس طريق لهذه الأحكام ، وهي المقصودة دون الطريق وهذا واضح لا إشكال فيه.الفقيه والمتفقه ١ / ٢٧١.

وقال ابن القيم: فهذا حديث وإن كان عن غير مسمين فهم أصحاب معاذ فلا يضره ذلك لأنه يدل على شهرة الحديث وأن الذي حدث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سمي كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى ولا يعرف في أصحابه متهم ولا كذاب ولا مجروح بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم لا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث وقد قال بعض أئمة الحديث إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به قال أبو بكر الخطيب وقد قيل إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة على أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله ص - لا وصية لوارث وقوله في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وقوله إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعة قائمة تحالفا وترادا البيع وقوله الدية على العاقلة وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد ولكن ما تلقتها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعا غنوا عن طلب الإسناد له انتهى كلامه.إعلام الموقعين ١ / ٢٠٢.

وأهل الحديث لا يصححونه، ومن كلامهم فيه:قال الترمذي: لا نعرفه إلا من طريق الحارث بن عمرو، وليس إسناده بمتصل.

ونقل ابن حجر في التلخيص الحبير ٤/ ١٨٢ عن عبد الحق الأشبيلي أنه قال: ((لا يسند ولا يوجد من وجه صحيح))، كما قال: صنف شرف الحق بن طاهر فيه تصنيفاً منفرداً قال فيه: ((اعلم أنني فحصت عن هذا الحديث في المسانيد الكبار والصغار، وسألت عنه من لقيته من أهل العلم بالنقل فلم أجد له غير طريقين وكلا الطريقين لا يصح)).ثم قال: وأقبح ما رأيت فيه قول إمام الحرمين في البرهان: ((والعمدة في هذا الباب على حديث معاذ)).ثم قال: ((هذه زلة منه، ولو كان عالماً بالنقل لما ارتكب هذه الجهالة))، قال ابن حجر: أساء الأدب مع إمام الحرمين، مع أن كلام إمام الحرمين أشد من ذلك، حيث قال: والحديث مدون في الصحاح، متفق على صحته لا يتطرق إليه تأويل.وأقول: ما ذكره ابن حجر موجود بتمامه في البرهان ٢/ ٧٧٢.وروى الحديث ابن حزم في النبذ ص ٤١، وإحكام الأحكام ٦/ ٣٥ وقال: ((وأما خبر معاذ فإنه لا يحل الاحتجاج به لسقوطه)).

في الحكم الذي لا يجده في الكتاب والسنة، صوّبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك، وما يثبت بالرأي من الأحكام الشرعية فإنما يثبت بطريقة القياس والاجتهاد.

فإن قال قائل:هذا الخبر من أخبار الآحاد، فكيف يصح الاحتجاج به؟!

قيل له: قد علمنا صحته من وجهين:

أحدهما: أن الأمة قد تلقته بالقبول؛ لأن أكثر العلماء الذين هم مثبتوا القياس قد احتجوا به قرنا بعد قرن، وزمانا بعد زمان، ومخالفوهم من نفاة القياس لم ينكروه وإنما تأولوه، فدل ذلك على قبول الكل له، ولو لم يكن صحيحا لما جاز أن يقبله كلهم فيما طريقه العلم [1].

والثاني: أنه قد ثبت بما بيناه فيما تقدم عمل الصحابة بموجِبه، فيجب أن يكون عملهم به لأجله، إذ لا نص هناك يقتضي العمل بالقياس والاجتهاد أشهر منه؛ لأن سائر ما روي عن النبي صلى الله عليه [وآله] مما يدل على صحة القياس والاجتهاد، إما أن يكون مثل هذا الخبر ((أو دونه في القوة والشهرة [2]، وهذا يوجب القول بأنهم رجعوا إلى هذا الخبر)) [3] لا محالة في العمل بالقياس والاجتهاد، ويمنع من القول بأنهم عملوا بذلك لنص آخر سواه.

---

(١) ما تقدم من الكلام على الحديث من المحدثين.وما ذكره نفاة القياس عن الحديث كابن حزم يدل على إنكارهم حجية الحديث.وما في المعتمد ٢/ ٧٣٦ موافق لما ذكره المصنف هنا.

(٢) وردت أحاديث أخرى تدل على جواز الاجتهاد غير هذا الحديث، منها حديث عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول " إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم فأخطأ فله أجر واحدٌ " أخرجه البخارى (٦/ ٢٦٧٦، رقم ٦٩١٩)، ومسلم (٣/ ١٣٤٢، رقم ١٧١٦)، وأحمد (٤/ ١٩٨، رقم ١٧٨٠٩) وأبو داود (٣/ ٢٩٩، رقم ٣٥٧٤).وبذلك يكون عمل سلف الأمة بالقياس والاجتهاد لتلك الأحاديث، والله أعلم.

(٣) سقط من (أ): ما بين القوسين سهواً.

وقد بيّنا فيما تقدم أن اتفاقهم على موجَب الخبر لأجله يقتضي كونه معلوما في الأصل مقطوعا على صحته؛ لأن عادتهم جارية بأن أخبار الآحاد لا يتفق جميعهم على موجَبها، وإنما يقبلها بعض ويردها بعض، حسب اجتهادهم فيما يجب العمل به منها، وقد استقصينا الكلام في ذلك في مسألة إثبات الإجماع. وهذا يدل على كون هذا الخبر مقطوعا عليه في الأصل، ويبطل به قول من طعن عليه من المتأخرين بأنه مرسل، وبأنه اختص بروايته عن معاذ قوم من أهل حمص، فإنه لو كان مشهورا عنه لم يختص بروايته هؤلاء دون غيرهم؛ لأن ما بيّناه إذا كان قد دل على كونه معلوما مقطوعا [1] عليه في الأصل، لم يؤثر في ذلك طرق إسناده. على أن أهل العلم بهذا الشأن قد بينوا طرقه على سبيل الاتصال، وذكروا أن أهل المدينة قد رووه عن معاذ [2].

فإن قال: إذا كان الذي يدل على صحة هذا الخبر الإجماع من الوجه الذي ذكرتم، والقياس عندكم ثابت بالإجماع، فهو كاف في كونه دليلا عليه، فما وجه الاستدلال بهذا الخبر على صحة القياس مع افتقاره إلى الإجماع؟!

قيل له: إذا علمنا ثبوته بالإجماع، جرى في كونه دليلا على القياس مجرى الإجماع، فيحصلان دليلين عليه، فافتقاره في الصحة إلى الإجماع لا يمنع من كونه دليلا على القياس كالإجماع، فيصح الاستدلال بكل واحد منهما عليه على الانفراد.

---

(١) حَكَمَ المصنف على الحديث بالعلم والقطع، وهو من المحدثين المشهود لهم بالعلم بالبراعة في معرفة الحديث، قال ابن حجر الهيثمي عنه في كتابه لسان الميزان: «كان إماما على مذهب زيد بن علي، وكان فاضلا غزير العلم مكثراً عارفاً بالأدب وطريقة الحديث». وقال أبو طاهر: «كان من أمثل أهل البيت ومن المحمودين في صناعة الحديث وغيره من الأصول والفروع». لسان الميزان ٦/ ٢٤٨، لا بن حجر، حيدر آباد الدكن، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٣١هـ/ ١٩١٢م.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الأحكام رقم (١٢٤٩).

فإن قال: أفتقطعون على أن الصحابة إنما عملوا بالقياس والاجتهاد لأجل هذا الخبر؟!

قيل له: أما أبو هاشم فإنه قد قطع على ذلك [١]، وأما أبو علي فإنه جوّز أن يكون العمل بالقياس والاجتهاد مأخوذا عنه أو عن غيره من الأخبار. ومن أصحابنا من قال: إنه لا يمتنع أن يكون الصحابة قد علمت أمر النبي صلى الله عليه وآله بالقياس والاجتهاد مشاهدة، من حيث كان يتقدم بذلك إلى من ينفذه [٢] من الحكام والعمال إلى الأطراف البعيدة، ومن حيث روي أنه تقدم إلى بعض أصحابه بأن [٣] يحكم في بعض الحوادث باجتهاده بحضرته لعقبة بن عامر [٤] وغيره [٥].

---

(١) ذكر قاضي القضاة في الشرعيات ص ٣٠١: أن معتمد أبي هاشم في إثبات حجية القياس على خبر معاذ، وعلى تنبيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قصص كثيرة على القياس، مثل خبر الخثعمية وغيره.

(٢) في (أ): يتقدم.

(٣) في (أ): بأنه.

(٤) هو عقبة بن عامر بن عبس الأنصاري الجهني، أبو عامر. اشترك في جمع القرآن الكريم. سكن دمشق، وشهد صفين مع معاوية، وأمَّره معاوية بعد ذلك على مصر. اختلف في سنة وفاته فقيل: ٤٧هـ، وقيل: ٥٨هـ. له ترجمة في الإصابة ٢/ ٤٨٩، الاستيعاب ٢/ ١٥٥، شذرات الذهب ١/ ٦٤، مشاهير علماء الأمصار ص ٥٥، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٣٣٦.

عن عقبة بن عامر قال: كنت عند النبى صلى الله عليه وآله وسلم يوما فجاءه خصمان فقال لى اقض بينهما فقلت بأبى أنت وأمى يا رسول الله أنت أولى قال أقض بينهما قلت على ماذا يا رسول الله قال اجتهد فإن أصبت فلك عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة. أخرجه الطبرانى فى الأوسط (٢/ ١٦٢، رقم ١٥٨٣)، وفى الصغير (١/ ٩٧، رقم ١٣١) وابن عدى (٢/ ٣٨٢)، وابن عساكر (٤٠/ ٤٩٧).

(٥) عن عمرو بن العاص قال: جاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خصمان يختصمان فقال لعمرو اقض بينهما يا عمرو فقال أنت أولى بذلك مني يا رسول الله قال وان كان قال فإذا قضيت بينهما فما لي قال ان أنت قضيت بينهما فأصبت القضاء فلك عشر حسنات وان أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة. أخرجه أحمد (٤/ ٢٠٥، رقم ١٧٨٥٨)، وعبد بن حميد (ص ١٢٠، رقم ٢٩٢)، والدارقطنى (٤/ ٢٠٣).

فإن قال: إذا جوّزتم أن يكون عمل الصحابة بالقياس والاجتهاد ((مأخوذاً عن هذه الوجوه سوى خبر معاذ، فكيف يمكنكم أن تقطعوا على صحته؟

قيل له: أما على قول شيخنا أبي هاشم فالسؤال ساقط، وأما على قول غيره من شيوخنا فالجواب عنه: إن أكثر ما في ذلك إنهم رجعوا في العمل بالقياس والاجتهاد)) [١] إليه وإلى غيره، إذ لا يمكن أن يقال إنهم رجعوا إلى غيره دونه، مع ما له من المزية على سائر ما نقل في هذا الباب في القوة والشهرة؛ لأن العادة تمنع منه وتوجب ما قلناه.

فإن قال: بماذا يُعلم أن هذا الخبر كان أشهر من سائر الأخبار الواردة في هذا الباب في أيام الصحابة؟

قيل له: يصح أن يعلم ذلك بالنقل المتواتر، كما قلناه في خبر الإجماع.

فإن قال: ما تنكرون من أن يكونوا إنما رجعوا في العمل بذلك إلى نص الكتاب؟

قيل له: هذا لا يصح؛ لأنه لا نص في الكتاب يدل بظاهره على العمل بالقياس والاجتهاد. ولا يعترض ما قلناه استدلال كثير من المتفقهة على صحة القياس والاجتهاد بآيات يتعلقون بها، مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، وما يجري مجرى ذلك؛ لأن استدلالهم ((بهذه الآيات مدخول لا يصح. وقد بيّن شيخنا أبو عبد الله رحمه الله ما يعترض استدلالهم)) [٢] بها، وإنما لم نورد

---

(١) سقط من (أ): ما بين القوسين سهواً.

(٢) سقط من (أ): ما بين القوسين سهواً.

ذلك ميلا إلى التخفيف، وسنذكر طرفا منه من بعد [(١)].

فإن قال: ما تنكرون من أن يكون المراد بالخبر أني أجتهد في طلب دلالة النص؟!

قيل له: هذا لا يصح من وجهين:

أحدهما: أن معاذا إنما قال ذلك جوابا عن سؤال [(٢)] رسول الله صلى الله عليه وآله عما يفعله إذا لم يجد الحكم من جهة النص، وقد علمنا أن السؤال إنما توجه على فقده للحكم من طريق النص بعد طلبه، إذ لا يجوز أن يقول له صلى الله عليه وآله: فإن لم تجده في السنة، وهو يريد به: إن لم تجده قبل الطلب؛ لأنه يكون لغوا، وقد علمنا أن كلامه صلى الله عليه وآله منزه عما يجري مجراه. ألا ترى أن العقلاء فيما بيننا لا يخاطب بعضهم بعضا فيما يجري هذا المجرى على هذا الوجه؛ لأن أحدا منهم لا يجوز أن يقول للآخر: إن لم تجد حاجتك في السوق كيف تصنع؟ وهو يريد بذلك: إن لم تجدها قبل الطلب. وإنما يقول ذلك وهو يعني به: أنه كيف يصنع إذا طلبها في السوق فلم يجدها. وإذا كان - كلام النبي صلى الله عليه وآله واردا هذا المورد، وكان هذا الوجه معقولا منه على حد لا يجوز اشتباهه على العقلاء - لم يجز أن يجيب عنه معاذ بأنه يطلب ذلك.

والثاني: أنه قال: أجتهد رأيي، واجتهاد الرأي لا يُستعمل في طلب ما هو منصوص، وإنما يُستعمل ذلك من طريق العرف فيما يثبته الإنسان من طريق غالب الظن. ألا ترى أنه لا يقول أحد من الفقهاء في خبر قد عُلم كونه منقولا على الجملة:

---

(١) الاستدلال بالآيات على القياس والاعتراض على الاستدلال بها والإجابة عن الاعتراضات، ذكره أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧٣٩، وذكر الاحتجاج بهذه الآية ابن برهان عن بعض الشافعية ولم يرتضه. الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٤٨.

(٢) سقط من (أ): سؤال.

أجتهد رأيي في طلبه، وإنما يقول: أطلبه. فأما قولهم: أجتهد رأيي فإنما يستعمل في طلب الحكم الذي يُتوصل إلى إثباته بغالب الظن. وهكذا القول في غير ما يتعلق بالشرع؛ لأن الإنسان لا يقول في الضالة: إني أجتهد رأيي في طلبها. فقد بان أن ذكر الرأي لا يستعمل في عرف الشريعة وغيرها في طلب الشيء الذي قد عُلِم أن عينه موجودة، وإنما يستعمل ذلك في الأمور التي تتعلق بغالب الظن، مما يتصل بالدين كأحكام الحوادث، أو ما يتصل بالدنيا كتدبير الحروب، وسائر ما يتعلق بمصالح الدنيا.

فإن قال: إنما أراد بذلك: أني أجتهد رأيي في الاستدلال بالنص.

قيل له: ما بيّناه قد أسقط ما ذكرته؛ لأن ما يدل عليه النص فهو موجود في الكتاب أو السنة، وقد بيّنا أن السؤال إنما تَوَجَّهَ إلى ما هو غير موجود فيهما، وأن الجواب يجب أن يكون متناولا لذلك.

* *

دليل آخر [على ورود التعبد بالقياس في الشرع]

وهو أنه قد ثبت عن الصحابة أنهم قد عملوا [١] بالرأي فيما اختلفوا فيه من الأحكام الشرعية؛ لأنهم كانوا بين مصرح برجوعه إلى الرأي في ذلك، وبين راضٍ بهذ الفعل، غير رآد على مَن فَعَلَه ولا منكر عليه، وهذا يقتضي اتفاقهم على إثبات الحكم من طريق الرأي. والرأي إذا أُطلق وعُلِّق الحكم به في الشرع لم يعقل منه إلا طريقة القياس والاجتهاد؛ لأن ما ثبت بالنص لا يعبر عنه بأنه ثابت من طريق الرأي.

يبين صحة ذلك ما روي عن علي عليه السلام من تصريحه بأنه قال في بعض الأحكام بما قال به من طريق الرأي، كقوله في إثبات حد شارب الخمر ثمانين: ((إن ذلك مما قلناه برأينا)) [٢]، يعني: جماعة الصحابة. وكذلك ما روي عنه في بيع أمهات الأولاد [٣]. وما روي عن أبي بكر من قوله في الكلالة: ((أقول فيها برأيي، فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان)) [٤]. وقول عمر لكاتبه وقد

---

(١) في (ج): علموا. مصحفة.

(٢) أخرج البخاري في الحدود ٢/ ١٠٠٢، ومسلم في حد الخمر ٢/ ٧٢ عن علي قال: ((ما كنت أقيم على أحد حداً فيموت فأجد في نفسي إلا صاحب الخمر؛ فإنه لو مات وديته لأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يسنه)). ويشهد له ما رواه مالك في الموطأ، باب ما جاء في حد الخمر ص ٣٥٧، والحاكم في المستدرك في باب الحدود ٤/ ٣٧٥ بلفظ: ((استشار عمر في الخمر يشربها الرجل، فقال له علي: نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون، فاجعله حد الفرية)).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) تكملة الأثر: ((أراه ما خلا الوالد والولد)). أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ١٠/ ٣٠٤ برقم (١٩١٩٠، ١٩١٩١)، والبيهقي في سننه الكبرى ٦/ ٢٢٤، والدارمي في سننه في باب الكلالة ٢/ ٣٦٥.

كتب هذا ما أرى [١] الله عمر ((اكتب هذا ما رأى عمر، فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمن عمر، والله ورسوله منه بريان)) [٢]. وقوله في كتابه المشهور إلى أبي موسى الأشعري: ((قس الأمور برأيك)) [٣]. وقول عبد الله بن مسعود في المرأة التي توفي عنها زوجها ولم يفرض لها مهراً قبل أن يروى له في ذلك قصة بروع بنت واشق [٤] أقول: ((إن لها مهر نسائها لا وكس ولا شطط)) [٥]، مشيراً بذلك إلى أن الوفاة كانت تجعل حكمها حكم المدخول بها في استحقاق كمال المهر، فكذلك يجب أن يجعل حكمها حكم من سمى لها المهر. وما يجري هذا المجرى فهو كثير عنهم، ولم ينقل عن أحد منهم رد هذه الطريقة وإنكارها وإظهار الخلاف فيها [٦].

---

(١) في (أ): أمر.

(٢) عن مسروق: ((كتب كاتب لعمر بن الخطاب: هذا ما رأى الله ورأى عمر، فقال عمر: بئس ما قلت، إن يكون صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمن عمر)) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه برقم (١٩٠٤٥). والطحاوي في مشكل الآثار للطحاوي ٨ / ١١٩ وأورده ابن حزم في إحكام الأحكام ٦/ ٤٨.

(٣) أخرجه البيهقي في سننه ١٠ / ١٣٥. والدار قطني في سننه ٤/ ٢٠٦، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٦٦، ووكيع في أخبار القضاة ١/ ٧٠.

(٤) هي بروع بنت واشق الرواسية الكلابية أو الأشجعية. مات عنها زوجها هلال بن مرة الأشجعي ولم يفرض لها صداقاً، فقضى لها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمثل صداق نسائها. لها ترجمة في الإصابة ٨/ ٢٩، والاستيعاب رقم (١٧٩٥).

(٥) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب النكاح رقم (١٠٦٤). وأبو داود في سننه ١/ ٢٨٨ برقم (٢١١٤)، والترمذي ٤/ ١١ برقم (١١٤٥).

(٦) ذكر ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٦١ طائفة كبيرة ممن حفظ عنهم أنهم قالوا برأيهم أو اجتهدوا أو قاسوا من أهل المدينة ومكة واليمن والكوفة والبصرة ومصر والشام وبغداد. وذكر أنهم لا زالوا على إجازة القياس حتى حدث إبراهيم النظام وقوم من المعتزلة، ثم تبعهم من أهل السنة داود بن علي بن خلف الأصبهاني.

فإن قال قائل: لِمَ قلتم: إنهم إذا أطلقوا القول بأنهم حكموا من طريق الرأي أفاد ذلك طريقة القياس والاجتهاد، والرأي يستعمل على وجوه كثيرة؟

قيل له: إنما قلنا ذلك من وجهين:

أحدهما: أن الرأي وإن كا يستعمل في وجوه كثيرة كالعلم، مثل قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاء لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: ٤٥]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾[الفيل: ١]، وما يجري مجراها من الآيات.

وبمعنى الرؤية مثل قولهم: رأيت ببصري شخصا، وما يجري مجرى ذلك مما لا يُحتاج إلى الاستشهاد فيه لظهوره.

وبمعنى المذهب والاعتقاد مثل قولهم: فلان يرى العدل [1]، وفلان يرى الجبر [2] أو القدر [3].

وبمعنى الظن مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا (٦) وَنَرَاهُ قَرِيبًا (٧)﴾ [المعارج]؛ لأن المراد بالأول الظن، وبالثاني العلم.

واستعمال الرأي بمعنى الظن أظهر من أن يُحتاج إلى الإكثار في الاستشهاد عليه. فإذا ثبت أن الرأي إنما يستعمل على هذه الوجوه وعلمنا أنه لا يجوز أن يكون مراد الصحابة بقولهم إنهم حكموا بما حكموا به من طريق الرأي: العلم؛ لأنهم لو أرادوا ذلك لما جاز أن يتهموا أنفسهم فيما يستعملونه من الآراء، ويقولوا: إنها إن كانت صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمنا. لأن ما طريقه العلم دون الظن لا يقال فيه

---

(١) العدل هو: التنزيه لله عن جبر الخلق على أفعاهم، وإثبات حرية الاختيار للعبد في أفعاله من خير أو شر. وهو أحد الأصول الخمسة التي اتفقت عليها الزيدية والمعتزلة.

(٢) الجبر: هو القول بأنه لا فعل للعبد أصلاً، وأنه كالريشة في مهب الريح لا قدرة له على كسب أفعاله، ولا قصد له ولا اختيار.

(٣) في (أ): ير الجبر والقدر.

ذلك. ألا ترى أن ما يعتقده الإنسان ويحكم به من طريق النص أو دلالة العقل، فإنه لا يجوز أن يقول فيه ما يجري هذا المجرى.

وأيضا فلو كان طريق هذه الأحكام العلم، لكان الحق مما اختلف فيه منها واحدا، ولو كان كذلك لما جاز أن يتفقوا على تصويب بعضهم لبعض في جميع ما اختاروه مما اختلفوا فيه. ولا يجوز أن يكون المراد بذلك الرؤية [١]؛ لأن الأحكام ليست مما تتناوله الرؤية.

ولا يجوز أن يكون المراد به الاعتقاد والمذهب؛ لأن ذلك إنما يستعمل بمعنى المذهب، ((فاستعماله بمعنى الرأي من طريق العرف فإنما يصح على سبيل إضافته إلى الغير. فأما صاحب المذهب القاطع عليه عند نفسه، فإنه لا يستعمله بمعنى المذهب. ولا يجوز أن يكون مراد الصحابة بما قالوه هذا الوجه)) [٢]، إذا كان من يذهب إليه ويعتقده يقطع على كونه حقا دون ما خالفه، وينكر على مخالفه اعتقاده خلافه [٣]، على ما قد عرفنا من أحوال أرباب المذاهب المختلفة [٤].

وإذا بطلت هذه الأقسام لم يبق إلا أن يكون مرادهم بما صرحوا به من إثبات الحكم من طريق الرأي هو طريقة القياس والاجتهاد المستند إلى غالب الظن؛ لأن ما عدى هذه الطريقة مما [٥] يتعلق بالظن الذي لا أمارة له. والحدس والتبخيت لا خلاف في أنه لا يجوز استعماله في الشريعة.

---

(١) يريد بالرؤية: ما يرى في النوم، ولا تثبت الأحكام بذلك.

(٢) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين، ويمكن أن يكون زيادة مستغنى عنها.

(٣) في (ج): وينكر على اعتقاد خلاف.

(٤) في (أ): وينكر على مخالفه اعتقاده خلافه ومخالفه الذي يصفه به يعتقد أنه غير صحيح، على ما قد عرفنا من أحوال أرباب المذاهب المختلفة ويوصف المعتقد به.

(٥) مما: خبر أن. فليتنبه.

والثاني: ما بيناه من أن الرأي إذا أطلق وعلق به الأحكام، لم يعقل منه ما يكون طريق العلم به الدليل القاطع كالنص، وما يجري مجراه. ألا ترى أنه لا يقال: إن المسلمين يرون الطهارة والصلاة والصيام والحج، لما كان طريق ذلك النص المقطوع عليه المؤدي إلى العلم ويقال: إن بعضهم يرى النية في الطهارة، وبعضهم لا يراها [(١)]، وبعضهم يرى التسليم واجبا في الصلاة، وبعضهم لا يراه [(٢)]، وما شاكل ذلك.

وكذلك لا يقال: إنهم يرون استباحة البضع بالنكاح، ووقوع الفرقة بالطلاق، ويقال: إن بعضهم يرى النكاح بغير ولي، وبعضهم لا يرى ذلك [(٣)]، وبعضهم يرى وقوع طلاق المكره، وبعضهم لا يراه [(٤)]، وهذه الجملة تبين صحة ما قلناه، من أن الرأي إذا أطلق وعلق به الأحكام فإنه يفيد من جهة العرف ما لا يكون طريقه النص المقطوع عليه.

فإن قال: أليس يستعمل الرأي في المذاهب التي طريقها العلم والقطع دون

---

(١) اتفق العلماء على اشتراط النية في التيمم فيما أعلم. ومن المذاهب الأربعة ذهب لاشتراط النية في الطهارة بالماء أحمد، ومالك، والشافعي، ولم يشترطها أبو حنيفة، والثوري، وأصحاب الرأي. انظر المغني لابن قدامة ١/ ١١٠.

(٢) في (أ): لا يرى.

لم أجد من قال: بعدم وجوب التسليم للفراغ من الصلاة سوى الإمام الناصر الأطروش والإمام أبي حنيفة. وقد وقع الخلاف هل الواجب تسليمتان أو واحدة. انظر المغني لابن قدامة ١/ ٥٥١.

(٣) اشترط الجمهور الولي في النكاح وإن وقع بدونه كان باطلاً، خلافاً لأبي حنيفة، وذهب جماعة منهم ابن سيرين، والحسن بن صالح، والقاسم بن محمد، وأبو يوسف: بأنه إذا وقع كان العقد موقوفاً على إجازة الولي. وانظر المغني ٦/ ٤٤٨.

(٤) ذهب الجمهور وفيهم أحمد ومالك والشافعي: لعدم وقوعه. وقال أبو حنيفة وصاحباه، والثوري، والزهري، والنخعي، والشعبي، وأبو قلابة: بوقوعه. وانظر المغني ٧/ ١١٨.

الظن، كقولهم: فلان يرى العدل، وفلان يرى الجبر، وما يجري مجرى ذلك [1]؟!

قيل له: الجواب عن هذا ما ذكرناه، وهو أنه إنما يَنسِب كلُ فريق من هؤلاء صاحبه إلى الرأي، من حيث يعتقد فيه أن ما ذهب إليه مقول من غير طريق العلم، وأنه ليس بمأخوذ عن النص ولا الدليل القاطع. وكذلك لا ينسب أحد ممن يعتقد هذه المذاهب نفسه إلى أنه قائل به برأيه، ولا يقول أحد: رأيي القول بالتوحيد، وما يجري مجرى ذلك، فقد ثبت أنه إنما ينسب مخالفه إلى الرأي فيما يذهب إليه للوجه الذي ذكرناه.

فإن قال: مذهبكم في الاجتهاد يناقض ما حكيتموه عن الصحابة، من أنهم جوزوا كونهم مخطئين فيما حكموا به من طريق الرأي؛ لأن عندكم أن المجتهد إذا حكم بما يقتضيه رأيه في طريقة الاجتهاد فإنه يقطع على كونه مصيبا، وما حكيتموه - عن الصحابة من قولهم فيما حكموا به من جهة الرأي أنه إن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمنهم- يخالف هذا المذهب!!

قيل له: ليس الأمر كما توهمته؛ لأن مرادهم بالخطأ ليس هو الخطأ في الحكم، والشك في كونهم مصيبين فيه إذا أدّى اجتهادهم إليه، وإنما المراد به أحد الوجهين:

إما الخطأ في طلب الخبر الذي لا يؤمن وروده في حكم الحادثة التي حكموا فيها برأيهم. ومن سبيل الخبر أن يُقدِم على الرأي؛ ولهذا كان كثير منهم يثبت الحكم من طريق الاجتهاد، ثم يُروى لهم خبر في تلك الحادثة يقتضي فيها خلافُ ما حكم به، فيرجع عن موجب إجتهاده إلى موجب الخبر، فلما كانوا لا يأمنون ذلك في جميع ما يحكمون به من طريق الاجتهاد قالوا ذلك القول، استظهارا وتحرزا من العدول عما يوجب الدين من ترتيب أدلة الشرع على حسب ترتبها.

---

(١) هذه الاعتراضات والإجابة عليها عديمة الجدوى في إثبات أو نفي ورود التعبد بالقياس.

وإما أن يكون أرادوا به ما لا يُؤمن من التقصير في بلوغ الغاية التي يمكن بلوغها في طريقة الاجتهاد، من حيث جوّزوا أن يكونوا لو بلغوا تلك الغاية لكان اجتهادهم يؤدي إلى حكم سوى هذا الحكم، وإن لم يكونوا قد بلغوا ذلك، وأرادوا بالصواب إصابة ذلك الحكم، وبالخطأ التقصير دون بلوغه، وإن كان ما حكموا به صوابًا.

فإن قال: هذا الجواب إنما يصح على مذهب من يثبت الأشبه عند الله تعالى في هذه الأحكام، دون قول من يذهب إلى نفي الأشبه.

قيل له: ليس الأمر على ما ظننته؛ لأنّا لم نقصد بما قلناه أنهم أرادوا بالخطأ العدول عما هو حكم الحادثة عند الله تعالى، وهو المعبَّر عنه بالأشبه، وإنما قلنا: إنهم أرادوا بذلك أنهم لم يأمنوا أن يكون في الاجتهاد طريقة لو سلكوها لأدتهم إلى حكم آخر، فعبَّروا عن العدول عنه بالخطأ على سبيل التوسع. ولا يمتنع أن يتعلق ما يجري هذا المجرى بوجه يمكن أن يوصف العدول عنه بأنه خطأ، ونيله بأنه صواب، وإن كانت العبارة متوسعا فيها، وهو أنه لو - اتفق من المجتهد إصابة حكم آخر في الحادثة بطريقة أخرى يحصل فيها من المشقة أكثر مما حصل فيما استعمله من الاجتهاد - لم يمتنع أن يكون ثوابه أكثر، فيعبّر عن ترك هذه الطريقة بأنه خطأ.

فإن قيل: هذا يوجب أن يكون سلوك هذه الطريقة المجوَّزة داخلا تحت التكليف؛ لأنه إذا لم يتناوله التكليف لا يستحق عليه الثواب.

فالجواب: أنه لا بد من ذلك، وإنما أردنا بقولنا: أن المجتهدين لم يُكلفوا ذلك أنهم لم يُكلَّفوه على التضييق.

فإن قال: فما قولكم في المجتهد إذا جوّز أن يكون هناك خبر يفيد حكم الحادثة، هل يجوز له أن يجتهد أو لا يجوز؟

فإن قلتم: لا يجوز ذلك، فهذا يمنع من الاجتهاد؛ لأن ورود الخبر مجوَّز في حكم كل حادثة، ولا سيما في أيام الصحابة، ونقل الأخبار لم يستقر، ولم يقع العلم بالفصل بين الأحكام التي روي فيها أخبار، وبين ما لم يرد فيه الخبر على وجه من الوجوه.

قيل له: متى كان هناك - مع تجويز ورود الخبر في حكم الحادثة - أمارة لذلك، فطلب الخبر واجب والاجتهاد لا يسوغ، وإن لم يكن إلا مجرد التجويز فالاجتهاد جائز والطلب غير واجب، وعلى هذا جرت عادة الصحابة.

ومن أصحابنا من قال: إن ورود الخبر وإن كان له أمارة، فإن ذلك لا يمنع من الاجتهاد؛ لأن العمل بخبر الواحد طريقه الاجتهاد أيضا، وهذا غير مستمر عندي [1]؛ لأن العلة التي اعتبرها وهي أن العمل بخبر الواحد طريقه الاجتهاد حاصلة عند وجود الخبر أيضا، فلو كانت هذه العلة معتبرة في الموضع الذي ذهب إليه، وهو حصول أمارة لوجود الخبر، لوجب اعتبارها مع حصول الخبر، فيقال: إن الاجتهاد سائغ مع حصول الخبر لهذه العلة.

❊ ❊

---

(١) ما ردَّ به المصنف على ما ذكره بعض المعتزلة - من أن وجود أمارة على وجود خبر لا يمنع من الاجتهاد، معتمدين على أن خبر الواحد والاجتهاد كلاهما طريقة إثباتها للحكم واحدة - كان موفقاً فيه؛ لأن قولهم هذا يؤدي إلى تجويز الاجتهاد مع وجود الخبر، وهو ممتنع.

دليل آخر [على ورود التعبد بالقياس في الشرع]

وهو أنّا قد علمنا من أحوال الصحابة أنهم طلبوا الأحكام فيما اختلفوا فيه بطريقة الشرع، فطلبوها على أنها لا نص فيها، ولا طريق للشرع بعد النصوص إلا طريقة القياس والاجتهاد، لقيام الدلالة على أن اعتبار - ما عدى النصوص والقياس والاجتهاد في إثبات الأحكام الشرعية من طريقة [(١)] الحدس والتبخيت، أو ما يتعلق بالشهوات، وما يجري مجرى ذلك - محظور، وقد علمنا أيضا أنهم لم يكونوا يثبتون الأحكام بهذه الطريقة. وهذا يبين أيضا ورود التعبد بالقياس.

فإن قال قائل: فهذا [(٢)] رجوع إلى الدليل الأول، وهو اتفاقهم على القياس والاجتهاد!

قيل له: ليس [(٣)] الأمر كذلك؛ لأن المقصد بهذا الدليل أن نبين أنهم إنما سلكوا طريقة الشرع فيما أثبتوه من الأحكام، فإذا ثبت أن لا طريق للشرع بعد النص إلا القياس والاجتهاد، علمنا أنهم إنما سلكوا هذه الطريقة. وهذا الدليل لا يفتقر إلى أن نغير ما سكلوه من طريقة القياس والاجتهاد، ويكفي فيه أن نبين أنهم لا بد من أن يكونوا قصدوا هذه الطريقة فيما حكموا به، وإن لم نعلم كيفية سلوكهم لها. ولو علمنا أن بعضهم أخطأ في طلب بعض هذه الأحكام من طريق النص، لكان ذلك لا يؤثر في الدليل إذا ثبت فَقدُ النص، ((من حيث يعلم أنه عند فقدِه لا بد من أن يكون متمكنا بطريقة الاجتهاد)) [(٤)].

❊ ❊

---

(١) في (ج): طريق.

(٢) في (أ): هذا.

(٣) سقط من (ج): ليس.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

[الإجابة عن أدلة القائلين بورود الشرع بالمنع من القياس]

والجواب عن تعلقهم بالآيات التي ذكرناها: أن الأدلة التي قدمنا ذكرها إذا دلت على أن الله تعالى قد تَعَبَّدنا بالقياس وجعله أحد أدلة الشرع، فإثبات الأحكام الشرعية من طريق القياس يكون إثباتا لها من جهة الدليل الذي نصبه الله تعالى، وأمر بالرجوع إليه في إثباتها.

وهذا يُسقط قولهم: إن استعمال القياس في الأحكام الشرعية [1] يقتضي التقدم بين يدي الله ورسوله، ويمنع من تعلقهم بقوله: ﴿لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات: ١]. ويُسقط أيضا قولهم: إن القول بما يقتضيه القياس قولٌ بما لا يُعلم؛ لأنه إذا ثبت كونه دليلا على الحكم فالحكم معلوم، وقد بيّنا فيما تقدم أن الحكم الذي يُتوصل إليه بالاجتهاد فإنه معلوم وإن كان طريقه الظن. وهذا يبين فساد تعلقهم في المنع من القياس بقوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٩٦، الأعراف: ٣٣].

وقد ثبت أيضا بما بيناه أن استعمال القياس في الأحكام الشرعية هو [2] طلب الحكم من قبل الله تعالى ورجوع إلى الدليل الذي نصبه عليه، ورد للحكم المختلف فيه إلى الطريق الذي أمر الله تعالى بطلبه منه، وهذا يُسقط تعلقهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، وقوله: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله تعالى في صفة الكتاب: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]. فالتعلق بها في المنع من القياس بعيد؛ لأن قوله: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ لا بد من

---

(١) في (ج): الشريعة. مصحفة.

(٢) في (أ): هل هو. زيادة سهو.

أن يكون المراد به بيان ما تقتضي الحكمة بيانه دون ما سواه، إذ قد علمنا أن كثيرا من الأشياء لم تُبيَّن في الكتاب، فمن أين أن ما طريق ثبوته القياس من الأحكام هو مما تقتضي الحكمة بيانه على التفصيل ومن جهة النص، ليصح أن نبني عليه أن إثبات هذه الأحكام من طريق القياس لا يصح. على أن ما يثبت بالقياس من الأحكام فهو مبيَّنٌ [١] في الكتاب على طريق الجملة، وقد بيّنا صحة ذلك فيما تقدم.

وقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾، فإنه لا يدل على موضع الخلاف؛ لأن الله تعالى إذا بيّن بعض الأحكام من طريق النص، ومكننا من تَبيُّن بعضها من طريق القياس والاجتهاد، بأن نرد ذلك إلى النص، وجعلها [٢] دلالة على هذه الأحكام، وتعبَّدنا بالرجوع إليها فالتفريط زائل؛ لأن التفريط هو الإخلال بالواجب، فإذا كان الله تعالى قد أزاح العلة فيما تعبَّدنا به من الأحكام، فقد سقط ما تعلق به المخالفون. فإن ادعوا أنه تعالى لو لم ينص على كل حكم بعينه كان ذلك تفريطا ففساد ذلك معلوم؛ لأن كثيرا من الفروع لم تُبين في الكتاب من طريق النص على التفصيل.

وأما قوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ اللهُ﴾ [المائدة: ٤٩]، فإنه إنما نزل في شأن اليهود، وأفاد أمر الرسول صلى الله عليه وآله بأن يحكم بينهم بالحكم الذي أنزله الله تعالى عليه، وأن لا يرجع في ذلك إلى أحكامهم التي يَدَّعونها فيما بينهم، ولو حُمِلت الآية على الإطلاق لكان ظاهرها لا يفيد المنع من القياس؛ لأن عندنا أن التعبد به مما أنزله الله تعالى.

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، فتعلقهم به لا يصح أيضا؛ لأن الآية إنما وردت في نفي الاختلاف الذي هو

---

(١) في (أ): تبين.

(٢) في (ج): وجعلها.

التناقض عن القرآن، على أن القياس إذا اقتضى أحكاما مختلفة في أعيان متغايرة، فإنه لا يوصف بأنه مختلف في نفسه، كما أن النص إذا أفاد أحكاما مختلفة لم يوصف بأنه مختلف، مثل أن يفيد تحريم المرأة على ذي رحمها وتحليلها للأجنبي.

وقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، فلا دليل فيه على موضع الخلاف؛ لأن الله تعالى إذا بيّن لنا ما أمر به من الأحكام من طريق النص، أو بدلالته التي يُتوصل بها إليه فيما تعبَّد به من القياس والاجتهاد فقد أكمل الدين [١].

والجواب عن تعلقهم بالوجه الثاني [٢]: أنّا إذا علمنا من أحوال الصحابة الرجوع إلى القياس والاجتهاد في طلب الأحكام الشرعية بالأخبار المتواترة - كما بيناه فيما تقدم - دل ذلك على أن قصدهم بما روي عنهم من ذم القياس والاجتهاد، ليس هو إلى القياس الذي استعملوه، والاجتهاد الذي اعتمدوه، وإنما القصد به ذم ما يوضع من القياس والاجتهاد في غير موضعهما، ويستعمل فيما لا يجوز استعمالهما فيه، أو يسلك بهما غير المسلك الذي ورد الشرع به، بأن يستعملا في إثبات حكم ورد النص بخلافه، أو بأن لا يثبت علة الأصل عند رد الفرع إليه من الوجه الذي يجب إثباتها، وكل هذا يقتضي فساد القياس والاجتهاد. ولا يقدح ذلك فيما نذهب إليه؛ لأن قولنا بصحة القياس المستعمل على شروطه التي ورد التعبد بها لا يتضمن القول بصحة كل قياس، بل المشهور من مذهب القائلين بالقياس أن في جملة القياس ما يفسد، كما أن فيها [٣] ما يصح، وأنهم يفصلون بين الصحيح منه والفاسد. وإذا ثبتت هذه الجملة وجب أن يكون ما نقل عن الصحابة والتابعين في هذا الباب محمولا على القياس الفاسد دون الصحيح.

---

(١) سقط من (أ): الدين.

(٢) يراجع الإجابة عن هذا الدليل المعتمد ٢/ ٧٣٣، والوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/ ٢٤٦، وإحكام الأحكام للآمدي ٤/ ٤٦، والبرهان ٢/ ٧٦٩، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٣٩٣.

(٣) أي: جملة القياس.

فإن قيل: لِمَ صار ما حكيتموه عنهم من استعمال القياس بكونه دليلا على صحته أولى من أن يكون ما نقلناه من ذمهم له دلالة على فساده؟!

فالجواب: أن ما استدللنا به إنما صار بأن يكون أصلا في صحة القياس، وأن يكون ما تعلقتم به من ذمهم له محمولا على موافقة هذا الأصل أولى مما ذهبتم إليه؛ لأن استعمالهم للقياس والاجتهاد إذا كان معلوما من الوجه الذي بيناه، فلا مساغ فيه للتأويل؛ لأن المعلوم لا يصح تأويله على خلاف ما تعلق العلم به، وليس هكذا ما تعلقتم به؛ لأن ذلك ألفاظ محتملة، وكما يجوز أن يكون المراد بها ما يذهبون إليه، فكذلك يجوز أن يكون المقصد بها ما ذكرناه، وإذا احتملت كلا الأمرين وكان حملها على ما تذهبون إليه يؤدي إلى خلاف المعلوم، ومتى حُملت على ما ذكرناه لم تؤد إلى ذلك، وجب حملها على الوجه الذي بيناه.

يزيد ما بيناه وضوحا أن حمل هذه الأخبار على ما نذهب إليه لا يؤدي إلى إسقاطها، وحملها على ما يذهب إليه المخالفون يؤدي إلى إبطال ما علم ثبوته بالأخبار المتواترة. وأيضا فإنه قد بينا فيما تقدم تصريحهم باستعمالهم الرأي في كثير من الأحكام، فإثبات ذلك من جهته.

ولا يصح الجمع بين هذه الأخبار، التي تعلقوا بها، إلا من الوجه الذي بيَّناه. على أن الأخبار المروية عنهم في ذم القياس والاجتهاد قد تضمن أكثرُها التنبيه على أن المراد به ما بيناه من القياس والرأي اللذين يوضعان في غير موضعهما. ألا ترى أن أبا بكر قال: ((أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني، إذا قلت في كتاب الله تعالى برأيي)) [1]، فأشار بذلك إلى الرأي الذي استُعمل فيما يقتضي الكتاب خلافه، وكذلك قول عمر في ذم الرأي ما يدل على ذلك؛ لأنه قال: ((أعيتهم السنن))، فأشار إلى ذم من يستعمل رأيه فيما تقتضي السنة خلافه.

---

(١) سبق تخريجه.

فإن قيل: ما روي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام في الباب لا يحتمل إلا ذمَّ مطلَقِ الرأي، وهو قوله: ((من أحب أن يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه)).

فالجواب: أنه إذا ثبت - استعماله للرأي فيما ذهب إليه من القول في [١] الجد وتشبيهه الجد والأخ بغصني شجرة وجدولي نهر، وثبت أيضا أنه لم يرجع في حكمه إلى النص؛ لأنه لو كان عنده نص فيه لأبرزه عند وقوع الخلاف فيه - علمنا أنه لم يقصد بما قاله ذم مجرد الرأي، وإنما أراد به أن من لم يسلك في استعمال رأيه في الجد المسلك الذي ورد الشرع به، وعدل عن الشروط التي يجب اعتبارها فيه، فليتقحم جراثيم جهنم. ويجوز أيضا أن يكون قد نبّه بهذا القول على غموض طريقة الاجتهاد في مسألة الجد، وأن سبيل المجتهد فيها أن يتشدد في التحرز من الخطأ، والعدول عن طريقة الصواب فَضْلَ تشدُّد.

وكذلك ما روي من قوله عليه السلام: ((لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره))، فإنه إنما يفيد - إن صح - المنع من استعمال القياس في أصول الشريعة، وهذا مما لا خلاف فيه. وما روي عن عبد الله بن مسعود في هذا الباب [٢]، فإنه يشهد لما قلنا بالصحة؛ لأنه إنما ذم اجتهاد من ليس من أهله من العوام والجهال.

فأما ما حكي عن بعض التابعين [٣] من قوله: ((أول من قاس إبليس))، فالتعلق به فاسد من وجوه:

---

(١) سقط من (أ): في.((يذهب قراؤكم وصلحاؤكم وتتبعون رؤساء جهالاً يقيسون الأمور برأيهم))

(٢) وهو قوله: ((يذهب قراؤكم وصلحاؤكم وتتبعون رؤساء جهالاً يقيسون الأمور برأيهم))

(٣) سقط من (أ): التابعين. والمقصود بها ابن سيرين.

إشارة لقوله تعالى على لسان الملائكة: ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾ [البقرة: ٣٠].

منها: أن ظاهره لا يصح؛ لأن أول من قاس هم الملائكة، الذين استدلوا على الله تعالى وعلى صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز بالأدلة التي نصبها في الشاهد، وهذا يُبطل القول بأن إبليس أول من قاس.

فإن قيل: إنما أردنا به القياس الشرعي!

فالجواب: أن يقال: من سلّم [(١)] لكم أن القياس الذي ذهب إليه إبليس هو [(٢)] قياس شرعي، والقياس الشرعي هو الذي يصح في الشرع ويستعمل على الحد الذي ورد التعبد به.

ومنها: أن التعلق به ظاهر السقوط؛ لأنه لا يجب إذا كان إبليس أول من قاس فأخطأ أن يكون كل قياس فاسدا.

ومنها: أن قولهم: إن القياس فاسد؛ لأن أول من قاس إبليس فهو ضربٌ من القياس، من حيث كان حملا لسائر القياس على قياسه، فإذا لم يجب عندهم أن يكون هذا القياس فاسدا، فكذلك لا يجب أن يفسد سائر القياس.

والجواب عن الوجه الثالث: إن [(٣)] ما قالوه دعوى ظاهرة الفساد؛ لأن القول بأن جميع الفروع المختلف فيها منصوص عليه مما لا يشتبه فساده على أهل العلم، ولو كان قد ورد النص في جميعه لما جاز أن يخفى عند الطلب.

وأيضا فإن هذه الدعوى لو سُلِّمت، لكانت لا تدل على موضع الخلاف؛ لأن ورود النص على الحكم لا يمنع من ثبوته بالقياس، حتى يكون النص والقياس جميعا دليلين عليه [(٤)].

---

(١) في (ج): يسلم.

(٢) سقط من (أ): هو.

(٣) سقط من (أ): إن.

(٤) انظر الإجابة عن هذا الدليل في المعتمد ٢/ ٧٥٠، والتمهيد ٣/ ٤٠٨.

والجواب عن الرابع [(١)]: أن الاعتماد على المثال الذي ذكروه لا يصح، والفصل بينه وبين القياس الشرعي ظاهر؛ لأن الله تعالى إنما يتعبد بالأحكام حسب المصالح وهو تعالى عالم بها، فإذا - نص على حكم من الأحكام ونصب دلالة على علته [(٢)] وتعبَّدَنا بالقياس - علمنا أنه تعالى إنما فعل ذلك لأن مصلحتنا متعلقة بإثبات الحكم في غير ما نص عليه من طريق القياس، فلو - لم نقل: إن من سبيل تلك العلة أن تكون مطردة في كل موضع، وأن تكون الأحكام تابعة لها ما لم يمنع من ذلك مانع - لكان هذا نقضا لما علمناه من ورود التعبد بالقياس. فكذلك وجب أن نحكم بأن من سبيل هذه العلل أن تكون متعدية إلى غير الأصول، وجالبة لأحكام الفروع، وليس هكذا الواحد منا إذا نص على ما يجري مجرى العلة لفعله؛ لأنه إذا قال: أعتقت عبدي فلانا لأنه أسود، فإنما يقصد به الإبانة عما دعاه إلى عتقه، والواحد منا لا يجب أن تكون دواعيه إلى الفعل مطردة في كل ما يجري مجراه، بل لا يمتنع أن يفعل فعلا من الأفعال لغرض، فلا يوجب ذلك أن يفعل كل ما يشاركه في ذلك الغرض. ألا ترى أنه إذا تصدق بدرهم طلباً لثواب، فإن ذلك لا يقتضي أن يتصدق بكل درهم معه [(٣)].

والجواب عن الخامس [(٤)]: أن الحكم الذي يثبت بالقياس فإنه لا يجري مجرى

---

(١) تنظر الإجابة عن هذا الدليل في المعتمد ٢/ ٧٥٢، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٤٠٧، وإحكام الأحكام للآمدي ٤/ ١٧.

(٢) في (ج): دلالة عليه.

(٣) خلاصة هذا الجواب أن هذا المثال الذي هو في كلام البشر يفارق كلام المشرع حيث أن كلام المشرع الذي هو لمصالح الناس يَطَّرِد ما لم يمنع من الاطراد مانع. وبالنسبة لكلام البشر إنما تذكر العلة لبيان داعي ذلك الفعل، ولا يلزم أن تطرد العلة.

(٤) ينظر هذا الدليل والإجابة عنه إحكام الأحكام للآمدي ٤/ ٢٠.

المسكوت عنه؛ لأنه إذا كان أحد أدلة الشرع فمتى ثبت به تحريم أو تحليل فإنه بمنزلة ما ثبت من طريق النص، وهذا يهدم الأصل الذي عليه بنوا هذه الشبهة؛ لأنهم أجروا ما لم يرد النص به مجرى المسكوت عنه الذي لم يتناوله التعبد أصلا، فإذا بيّنا أن الأمر بخلافه سقطت هذه الشبهة.

والجواب عن السادس (١): أنه إذا ثبت أن العلل الشرعية وإن لم تكن موجِبة على الحقيقة، فإنها إذا جُعلت (٢) أمارات للأحكام الشرعية وورد (٣) التعبد بالقياس، كان سبيلها سبيل العلل الموجبة، في (٤) وجوب تعليق (٥) الحكم بها أين ما وجدت، متى لم يمنع من ذلك مانع، ((فقد صح أنها يجب أن تجري مجرى العلل الموجبة في ذلك)) (٦)؛ لأن القول بخلاف هذا يناقض ورود التعبد بالقياس، وكونها أمارات للأحكام الشرعية. وهذا يسقط ما تعلقوا به من الفرق بين العلل الشرعية والعقلية.

والجواب عن السابع (٧): أن ما ثبت كونه علة للحكم فتعليق الحكم به واجب في كل موضع، ما لم يمنع من ذلك مانع، من حيث كان التعبد بالقياس يقتضي ذلك (٨).

---

(١) ينظر الجواب عن هذا الدليل إحكام الأحكام للآمدي ٤/ ١٩.

(٢) في (ج): حصلت.

(٣) في جميع المخطوطات: وورود. ولعل الصواب ما أثبت؛ لأن سياق العبارة يقتضيها. والله أعلم.

(٤) في (أ): ففي. مصحفة.

(٥) في (ج): تعلق.

(٦) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٧) ينظر الجواب عن هذا الدليل إحكام الأحكام للآمدي ٤/ ٢٠.

(٨) سقط من (أ): ذلك.

وقولهم: إنه [١] إذا كان يصح وجوده مع عدم الحكم في بعض المواضع، فإن ذلك يقتضي الحاجة في كل موضع تعلق الحكم به إلى دليل، وذلك يغني عن القياس فإنه فاسد؛ لأن من لا يقول من القائسين بتخصيص العلة، فهذا الإلزام ساقط عنه، ومن يقول منهم بتخصيص العلة، فإن ذلك لا يلزمه أيضا؛ لأنه لا يقول: إن كل موضع تعلق فيه الحكم بالعلة فإنه يحتاج [٢] فيه إلى دليل مبتدأ، بل يقول: إن من سبيل العلل أن تتبعها الأحكام في كل موضع، إلا في الموضع الذي يقوم الدليل على المنع منه [٣]، فهو يعتبر قيام الدليل في المنع من تعليق الحكم بها، لا في جعلها علةً للحكم، فيجري التخصيص مجرى الاستثناء [٤] من الجملة، وسنشرح الكلام فيما يتعلق بهذا الفصل في مسألة تخصيص العلة بمشيئة الله تعالى.

والقدر الذي ذكرناه كاف [٥] في إسقاط ما تعلقوا به.

على أن قولهم: إن الحاجة في كل موضع تعلق فيه الحكم بالعلة إلى دليل يقتضي الاستغناء عن القياس فإنه فاسد أيضا؛ لأن ذلك لو صح لما أوجب الاستغناء عن القياس، والله أعلم.

❊ ❊

---

(١) في (ب)، و(ج): بأنه.

(٢) في (أ): يخرج.

(٣) خلاصة كلام المصنف: إن الأصل وجود الحكم كلما وجدت العلة، ولا يتخلف الحكم عن العلة إلا إذا قام الدليل على وجود ما يمنع من وجود الحكم.

(٤) في (ج): الاستغناء.

(٥) في (أ)،(ب): كافي.

مسألة[١]
[حد القياس]

اختلف أهل العلم في حد القياس:

فمنهم من قال: ((إنه التشبيه بين الشيئين)) [٢].

ومنهم من قال: ((إنه رد الشيء إلى جنسه)) [٣].

ومنهم من قال: ((إنه استخراج الحق من الباطل)) [٤].

---

(١) لم يتعرض المصنف لمعنى القياس لغة. وقد تعرض له كثير من الأصوليين. فمعناه لغة: التقدير والمساواة، وينظر في ذلك لسان العرب ٦/ ١٨٧، والصحاح ٣/ ٩٦٧، ومعجم مقاييس اللغة ٥/ ٤٠، وقد اختلفت عبارات الأصوليين في حده اصطلاحاً اختلافاً كثيراً، وسبب ذلك ذكره إمام الحرمين في البرهان ٢/ ٧٤٨ بقوله: ((وكيف الطمع في حدٍ ما يتركب من النفي والإثبات والحكم والجامع، فليست هذه الأشياء مجموعة تحت خاصية نوع ولا تحت حقيقة جنس)). وينظر حدود القياس في جوهرة الأصول وتذكرة الفحول للرصاص / ٤٠٦، صفوة الاختيار في أصول الفقه - (١ / ٢٨٢)، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول للمهدي / ٦٤٥، الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية - (١ / ٢٣٧)، الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل/ ١٥٥، إجابة السائل شرح بغية الآمل - (١ / ١٢٦)، والأحكام للآمدي ٣/ ١٨٤، والوصول للأصول ٢/ ٢١٦، والمحصول ٢/ ٢/ ٩، وروضة الناظر ص ٢٧٥، والمستصفى ص ٣٩٤، ونهاية السؤل مع البدخشي ٣/ ٣، وشرح تنقيح الفصول ص ٣٨٣، واللمع ص ٥٣، وإرشاد الفحول ص ١٩٨، والمعتمد ٢/ ٦٩٧، وكتاب القياس الشرعي لأبي الحسين ٢/ ١٠٣١، وجمع الجوامع مع البناني ٢/ ٢٠٢، والعدة ١/ ١٧٤، والإبهاج ٣/ ٤، شرح الكوكب المنير ٤/ ٥، التقرير على التحبير ٣/ ١١٧، التمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٣٥٨، وإحكام الفصول للباجي ص ٥٢٨، وغيرها.

(٢) ذكر هذا الحد أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٦٩٧ ولم يعين قائله، وأبطله بقوله: أنه يلزم عليه أن يوصف الله بأنه قائس إذا شبه بين الشيئين، وبأنه يلزم أن يكون من قال: ((الأرز يشبه البر في الصلابة)) قائساً. وذكره الآمدي في الأحكام ٣/ ١٨٤، وأبطله بما أبطله به أبو الحسين ثانياً.

(٣) لم أجد أحدا ذكر هذا الحد في الكتب التي اطلعت عليها.

(٤) ذكره أبو الحسين في المعتمد، وأبطله بأنه يلزم أن يكون القياس استدلالاً، كما يلزم عليه أن يكون أخذ الحكم من النصوص بالاستدلال قياساً.

ومنهم من قال: ((إنه مقابلة الفروع بالأصول، ليعلم ما يوافق الأصل من الفروع وما يخالفه)).

ومنهم من يقول: ((إنه التعديل بين الشيئين ليعلم الصواب منهما)).

ومنهم من ذهب إلى أنه ((حمل الشيء على غيره في حكم من أحكامه للشبه الذي يجمعهما عند الحامل))[1]، وهو الذي يختاره شيوخنا، وربما اختلفت عباراتهم عن هذا المعنى، فمنهم من لا يذكر الشبه، ومنهم من يذكره، والذي قاله أبو هاشم في ذلك أنه حمل الشيء على غيره، وإجراء حكمه عليه [2].

ومنهم من يقول: ((إنه حمل الشيء على نظيره، والمعنى واحد)).

والذي يدل على أن حد القياس هو ما ذكرناه عن شيوخنا رحمهم الله أن مَن حَمَلَ الشيء على غيره في بعض أحكامه لشبه يجمعهما فإنه يُوصف بأنه قائس، ويوصف فعله بأنه قياس، ومتى أثبت للشيء حكم غيره من دون أن يحمله عليه لم يوصف بأنه قاس، وهذا مستمر في اللغة [3] والعرف وطريقة العقل والشرع.

فأما من جهة اللغة فقد علمنا أن قائلا لو قال: لما - كان هذا الفرس جوادا لأنه

---

(١) هذا الحد نسبه أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٦٩٧ لقاضي القضاة ولم يعترض عليه، ثم قال: وأبين من هذا أن يحد بأنه: ((تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد)).وذكره الآمدي في الأحكام ٣/ ١٨٥، وأبطله بأنه غير جامع؛ لأن المعدوم ليس بشيء.

(٢) ذكر هذا الحد أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٦٩٧ ونسبه لأبي هاشم، كما ذكره الآمدي في الأحكم ٣/ ١٨٥ وأبطله من وجهين:

أنه غير جامع لأنه يخرج منه القياس الذي فرعه معدوم ممتنع لذاته، فإنه ليس بشيء.

حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه قد يكون من غير جامع، فهو غير مانع.وقد اعترض أبو الحسين على تعريف أبي هاشم باعتراض الآمدي الثاني.ونقله عن أبي هاشم الأنصاريُ في فواتح الرحموت ٢/ ٢٤٧.

(٣) في (ج): العلة.مصحفة.

عربي، فالفرس الآخر يجب أن يكون مثله، من حيث كان عربيا- لَوُصِفَ [١] بأنه قاس أحدهما على الآخر، ولو أنه قال: هذا الفرس جواد كما أن الآخر جواد، لم يوصف بأنه قاسه [٢] عليه.

وأما [٣] من جهة العرف والعادة فقد علمنا أنه لو قال: لما كان التمر حارا لشدة حلاوته، فالعسل يجب أن يكون مثله، لوُصِف بأنه قاس العسل على التمر، ولو أنه قال: العسل حار كما أن التمر حار، لم يوصف بأنه قاس أحدهما على الآخر.

وأما [٤] من طريقة [٥] العقول فقد علمنا أنه لو قال [٦]: لما كان تصرفنا محتاجا إلى المحدِث من حيث كان محدَثا، وجب أن يكون الجسم أيضا محتاجا إلى المحدِث لحدوثه، لَوُصِف بأنه قاس الجسم في الحاجة إلى المحدِث على التصرف الواقع في [٧] الشاهد، ولو قال: الجسم محتاج [٨] إلى المحدث، كما أن التصرف الواقع منا محتاج [٩] إليه، لما وصف بأنه قاس أحدهما على الآخر.

وأما في طريقة الشرع فقد علمنا أنه لو قال: إن الخمر لما كانت محرمة لأجل الشدة المخصوصة والإسكار، وجب أن تكون سائر الأنبذة مثلها في كونها محرمة،

---

(١) في (ج): لو وصف.

(٢) في (أ): قاس.

(٣) في (أ)، و(ب): فأما.

(٤) في (أ)، و(ب): فأما.

(٥) في (ج): طريق.

(٦) سقط من (ج): لو قال.

(٧) في (أ)، و(ب): على.

(٨) في (أ): يحتاج.

(٩) في (أ): يحتاج.

لوُصِف بأنه قاس الأنبذة على الخمر. ولو قال: الأنبذة محرمة كما أن الخمر محرمة، لما وصفناه بأنه قاسها [(١)] عليها. فقد تبين بهذه الجملة أن حد القياس ما ذكرناه؛ من حيث كان يحصل الاسم بحصوله، وينتفي بانتفائه، من الوجه الذي بيناه [(٢)]. وقد استدل أبو هاشم على أن حد القياس في اللغة ما ذكرناه: بأن أهل اللغة يسمون المكيال: مقياسا، لما كان يُحمل عليه ما يكال به في معرفة قدره، فكذلك يسمون ما يقدر به حذو النعل: مقياسا، لما كان يُحمل تقدير النعال عليه.

فإن قال قائل: فهل يحتاج إلى تقييد الحد بذكر الشبه أو يستغنى عنه؟

قيل له: قد ذكرنا اختلاف أصحابنا في ذلك، فمن لا يذكره منهم فإنه يحتج في ذلك بأن ما لا تصح الصفة إلا به لا يجب دخوله تحت حد الصفة [(٣)]. ألا ترى أن القادر لا يصح كونه قادراً إلا وهو حي، ولا يجب أن يكون كونه حياً داخلا في حد كونه قادرا، فكذلك القياس وإن كان لا يستغنى فيه عن الشبه، فلا يجب أن يكون ذكره داخلا في حده.

ومن يذكره في الحد منهم فإنه يعتمد في ذلك أمرين:

أحدهما: أن من يحمل الشيء على غيره في حكم من الأحكام من غير شبه يجمعهما، فإنه يكون مبتدئا بإثبات ذلك الحكم فيما يثبته فيه، ولا يكون قائسا له على غيره، فلا يوصف بذلك.

---

(١) في (ج): قائس.

(٢) استدل قاضي القضاة باللغة والعرف والعادة والعقل والشرع على صحة تعريفه وهو كون القياس حمل شيء على شيء لجامع بينهما. انظر: المعتمد - (٢/ ١٩٥)، والإحكام للآمدي - (٣/ ٢٠٣).

(٣) قوله: لا يجب دخوله تحت حد الصفة؛ لأنه معلوم بالضرورة، وما يعلم بالضرورة تنزه الحدود عن ذكره؛ لأن الحدود مبناها على الاختصار على الألفاظ الضرورية التي يستغنى عنها.

والثاني: أنه يمتنع من الإنسان أن يحمل [١] شيئا على غيره في بعض أحكامه قائسا له عليه، من غير أن يراعي شبها يجمعهما، فيخص ذلك الأصل الذي أثبت للفرع حكمه بأن يكون محمولا عليه دون غيره، فإذا كان لا بد من ذكر حمل الشيء على غيره في حد القياس، من حيث كان استعماله لا يتم إلا باعتباره - فكذلك الشبه [٢]؛ (لأن القياس يتميز عن غيره بهما جميعا) [٣].

ومنهم من يقول: « إن قولنا في الحد أنه حمل الشيء على نظيره » يفيد معنى الشبه؛ لأن المحمول عليه لا يكون نظيراً للمحمول إلا وهناك شبه يجمعهما.

فإن قال: فهل تقولون: إن هذا الحد يشتمل على القياس الصحيح دون الفاسد ويميزه منه؟

قيل له: حد القياس لا يميز بين الصحيح منه والفاسد، وإنما [٤] يشتمل على ما يصح وصفه بأنه قياس، والمعنى المقصود بالقياس هو إثبات مثل حكم المقيس عليه في المقيس، وهذا الإثبات ربما كان صحيحا، وربما كان فاسدا؛ لأنه إنما يكون صحيحا إذا استند إلى دليل، وسُلِك فيه طريق المعرفة [٥]، فإن لم يستند إلى ذلك [٦] لم يكن صحيحا، ولهذا يصح أن يقال: هذا قياس صحيح، وهذا قياس فاسد [٧].

---

(١) سقط من (ج): أن يحمل.

(٢) أما أبو الحسين البصري في المعتمد فيرى أنه لا بد من ذكر الشبه في الحد صوناً للحد عن الإجمال وحتى يكون الحد مانعاً. انظر: المعتمد - (٢/ ١٩٥).

(٣) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٤) في (أ): فإنما.

(٥) في (ب)، و(ج): إلى دليل ومعرفة.

(٦) في (ب): دليل.

(٧) جمهور الأصوليين على أن القياس شامل للصحيح والفاسد، ولهذا ذهب بعضهم لإضافة كلمة في حدودهم وهي: ((في ظن المجتهد)). والذي يرى أن القياس هو الصحيح فقط لا يضيف هذا القيد.

فإن قال: فهل تقولون إن حد القياس في موضوع اللغة غير حده في موضوع (الشرع؟ أو تقولون: إنه متفق فيهما؟

قيل له: لا يختلف حده في موضوع)[١] اللغة والشرع وطريقة العقل؛ لأن أهل الشرع إنما قصدوا بالقياس الوجه الذي قصده أهل اللغة، وأفادوا فيه. مثل تلك الفائدة، على ما بيناه، وإنما تتميز طريقة الفقهاء عن طريقة أهل اللغة ومن يجري مجراهم في القياس في أمر آخر سوى ما يتعلق بالحد، وهو[٢] أنهم يعتبرون فيه الشروط الذي[٣] لا يصح القياس من دونها.

فإن قال: إذا كان الفقهاء يعتبرون في القياس هذه الشروط دون أهل اللغة، فيجب أن يكون حده على طريقتهم[٤] مخالفا لحد أهل اللغة؟

قيل له: لم نقل إنهم يعتبرون هذه الشروط في حد القياس فيلزم ما ذكرته، وإنما قلنا: إنهم يعتبرونها في استعماله.

فإن قال: إذا قلتم: إن القياس لا يصح إلا بهذه الشروط، فَلِمَ لا يجب أن يكون حده مشتملا عليها؟

قيل له: لِمَا بيناه فيما تقدم، من أن ما يقصد بحد القياس لا يقتضي تمييز صحيحه من فاسده، ولما بيناه أيضا من أن ما تفتقر الصفة في صحتها إليه، لا يجب أن يكون داخلا تحت حد الصفة[٥].

---

(١) سقط من (أ): ما بين القوسين سهواً.

(٢) في (ب): وهم.

(٣) كذا في جميع المخطوطات، ولعلها: التي.

(٤) في (أ): طريقهم.

(٥) مثل ما تقدم من تمثيل المصنف باشتراط الحياة للقدرة. فلا تدعو الضرورة لذكر الحياة؛ لأنه لا يتصور وجود القدرة بدونها.

فإن قال: فما شروط القياس [١]؟!

قيل له: هذه الشروط تنقسم:

فمنها ما هو شرط في إمكان القياس.

ومنها ما يختص بالقياس الشرعي.

ومنها ما يختص بالقياس العقلي.

فالأول هو: المعرفة بالأصل وحكمه، وبالفرع والشبه الذي يجمعهما؛ لأن هذه الجملة لا بد منها في كل قياس لغويا كان أو عرفيا أو غيرهما.

والثاني: معرفة ما به تعلق الحكم في الأصل، وطريق ذلك يختلف فربما كان دليلا مقطوعا عليه، وربما كان أمارة، والعلم بأن الفرع [٢] إذا شارك الأصل فيما به تعلق الحكم فيه، فمن سبيله أن يكون مشاركا له في الحكم، ما لم يمنع من ذلك مانع، وطريق ذلك واحد وهو العلم بثبوت القياس الشرعي [٣] وورود التعبد به، (ومجموع هذين الشرطين يختص به القياس الشرعي) [٤].

والثالث هو: العلم بالعلة التي تعلَّق الحكم بها في الأصل فقط؛ لأن هذا متى عُلم في العقليات وجب حمل ما يشاركه فيها عليه في حكمه، من غير اعتبار أمر آخر.

فإن قال: لِمَ قلتم: إن القياس الشرعي إنما يختص بالشرطين اللذين ذكرتم، وقد علمنا أن سائر الشروط التي قلتم إنها شروط الإمكان لا بد منها فيه؟

---

(١) ليس هذا موضع بحث شروط القياس في الكتاب. ولكن المعترض على الحد الذي أورده المصنف أورد هذا السؤال يريد أن يلزم المصنف بإدخال الشروط في حد القياس. ولكن المصنف لا يرى أن القياس هو ما تتوفر فيه الشروط فقط. بل يرى أن القياس الفاسد أيضاً هو من القياس.

(٢) في (أ): الفروع.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): الشرعي.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

قيل له: إنما أردنا بذلك أن نبين ما يختص به القياس الشرعي دون غيره، ولا يختص بهذين الشرطين إلا القياس الشرعي، فأما تلك الشروط فإنها تجمع سائر ضروب القياس وأنواعه، وربما كان العلم بها ضروريا فيستغنى في معرفتها عن الدليل، وما خصصنا به القياس الشرعي فلا بد من التوصل إلى معرفته بأدلة الشرع، فقد تبيَّن بهذه الجملة وجه تخصيص القياس الشرعي بهذين الشرطين.

فإن قال: القياس العقلي يشارك القياس الشرعي في أحد الشرطين، وهو معرفة العلة التي تَعَلَّق الحكم بها في الأصل، فَلِمَ قلتم: إن القياس الشرعي هو الذي يختص بذلك؟!

قيل له: المراد بما قلناه أن الشرطين بمجموعهما لا يتعلق بذلك [1] إلا القياس الشرعي، وإذا كان المراد به ما بيناه، سقط ما ألزمه السائل.

فإن قال: ما المراد بقولكم في حد القياس: «إنه حمل الشيء على غيره»، أتريدون بذلك الإخبار بأن مثل حكمه يجب أن يكون ثابتا فيه، أو العلم به أو الاعتقاد؟

قيل له: أما إذا كان القياس لُغَوِيّا فلا يمتنع أن يكون المراد به الخبر دون العلم والاعتقاد، وأما إذا كان شرعيا أو عقليا فيجب أن يكون المراد به العلم أو الاعتقاد، ثم الخبر يتبع ذلك، ولهذا يصح وصف الإنسان بأنه قد قاس الفرع على الأصل، إذا عُلم من حاله أنه قد اعتقد أن مِن حكمه أن يكون مشاركا له في الحكم بعد أن اعتبر في ذلك الشبه الذي يجمعهما، وإن لم يخبر بذلك في الحال.

فإن قال: كيف يصح أن تَحُدُّوا القياس بأنه: حمل الشيء على غيره في بعض أحكامه، وقد علمنا أن مَن حمل الشيء على غيره في الاسم دون الحكم فإنه يوصف بأنه قد قاسه عليه؟!

---

(١) المقصود بذلك: بمجموعهما.

قيل له: ليس المراد بذكرنا الحكم في القياس الحكم الذي يجري مجرى التحليل والتحريم فقط دون غيرهما، كما أنه ليس المراد به الحكم الشرعي فقط دون العقلي، وإنما المراد به أن يكون ما يحمل فيه [١] الفرع على الأصل ضربا من ضروب الأحكام، سواء كان اسما، أو حكما شرعيا أو عقليا، وهذا يسقط ما ظنه السائل.

فإن قال: ما حددتم به القياس يمنع من قولكم: إن القياس دين الله تعالى؛ لأن دين الله هو الحكم وليس هو القياس، وإنما يتوصل بالقياس إليه، فيجب أن تقولوا على هذا الأصل: إن ما يثبت بالقياس هو دين الله تعالى [٢] دون القياس.

قيل له: هذا غلط؛ لأن الدين عندنا هو عبارة عن كل ما تعبَّد الله تعالى المكلف به وألزمه، فإذا كان القياس متعبدا به كالحكم صح وصفه بأنه دين الله تعالى، كما يصح وصف الحكم به.

فإن قال: إذا كان القياس عندكم طريقا إلى معرفة الفروع، كما أن النص طريق إلى معرفة الأصول، فالحد الذي ذكرتم لا يصح؛ لأنه يوجب أن يكون القياس هو إثبات نفس الحكم دون الطريق إلى إثباته.

قيل له: ليس الأمر كما تَوَهَّمتَه؛ «لأن إثبات الحكم إذا لم يكن المراد به اعتقاده أو العلم اللذين من حقهما أن يتبعا طريقا مخصوصا، فلا بد من أن يكون المراد به الطريق الموصل إليه، فإثبات الحكم على هذا هو عبارة عن طريقه الذي هو القياس» [٣]؛ لأنا إذا قلنا: إن القياس هو حمل الفرع على الأصل في حكم من أحكامه لشبه قد ثبت عند القائس بالأمارة التي نصبت له أن الحكم في الأصل

---

(١) سقط من (أ): فيه.

(٢) سقط من (أ): تعالى.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

يتعلق به، فالحكم الذي يحصل في الفرع على التحقيق يتبع ذلك؛ لأن الحكم على الحقيقة هو ما يتعلق بالمكلف من الفعل أو الاجتناب، وإثبات ذلك هو علمه بلزومه له، وذلك يحصل بطريقة القياس. فأما وصف غير الفرع أو الأصل بأن الحكم قد ثبت فيها فهو توسُّعٌ؛ لأن التحريم والتحليل إنما يرجعان على الحقيقة إلى أفعال المكلف دون عين البُر والأرز. فقد ثبت بهذه الجملة أن الحكم على التحقيق يتبع القياس، وأنه طريق إليه.

فأما مَن حَدَّ القياس بأنه التشبيه بين الشيئين، فشُبهتُه في ذلك أنه وجد القياس يتضمن التشبيه، فقدَّر أنه يصح أن يُحد به وهذا بعيد. وكيف يصح تحديده بذلك، والتشبيه بينهما إنما يثبت قبل القياس والقياس يتبعه؟!

والذي يدل على فساد هذا الحد أن التشبيه بين الشيئين لا يخلو من أن يكون المراد به الخبر بكون أحدهما مشبهاً للآخر، أو الاعتقاد لذلك، أو الفكر والنظر في كون أحدهما مشبهاً للآخر، فإن كان المراد بذلك الخبر أو الاعتقاد، لم يصح أن يكون القياس تشبيها؛ لأن هذا الخبر يصح قبل القياس، وكذلك الاعتقاد، إذ القياس يتبع الشَّبَه الذي يتناوله الخبر والاعتقاد. ألا ترى أن القائس [1] إنما يجوز له [2] أن يحمل الفرع على الأصل. فيثبت للفرع حكمه بعد أن يعتقد أنه مشبه له، فكيف يكون ذلك قياسا وهو متقدم عليه [3]؟!

فإن قال: إنما أريد بالتشبيه تشابه الأصل والفرع في الحكم.

---

(١) في (أ): القياس.

(٢) سقط من (أ): له.

(٣) ينظر إبطال هذا الحد أيضاً المعتمد لأبي الحسين البصري ٢/ ٦٩٧، والأحكام للآمدي ٣/ ١٨٥. فقد أبطلاه بغير ما أبطله به المصنف هنا.

قيل له: فهذا [١] يوجب أن يحسن هذا الخبر بعد حصول القياس وكذلك [٢] الاعتقاد؛ لأنه إذا أخبر بكون الفرع مشبها للأصل في الحكم قبل ثبوت القياس وتقرره، لم يأمن أن يكون الخبر كذبا، أو يكون اعتقاده جهلا إذا اعتقد ذلك. ألا ترى أن الإخبار بأن الأرز مشبه للبر في تحريم التفاضل قبل ثبوت القياس بينهما فإنه يقبح، وكذلك [٣] اعتقاد ذلك. فقد بان بهذه الجملة أن التشبيه بين الفرع والأصل على هذا الوجه وهو اشتراكهما في الحكم من حقه أن يكون ثابتا بالقياس، وقد ثبت أن اعتبار التشابه بين الفرع والأصل لا بد من أن يكون متقدما على القياس؛ لأن القياس مبني عليه، فكيف يكون القياس هو التشبيه [٤]؟!

وإن أراد بذلك النظر والفكر في تشابهها لم يصح أن يكون قائسا؛ لأنه في حال الفكر والنظر في أن الأرز هل يشبه البر في تحريم التفاضل أو لا يشبهه لا يكون قائسا له عليه. وأيضا فلو كان القياس هو التشبيه بين الشيئين، والقياس لا يثبت إلا بعد ثبوت التشبيه من الوجه الذي بيناه، لأدى ذلك إلى أن لا يثبت التشبيه ولا القياس. وإن أراد بالتشبيه انتساب مثل حكم الأصل للفرع من غير اعتبار تشابه بينهما وحمل الفرع عليه، فقد بينّا أنه لا يكون قياسا.

ومما يبين أيضا فساد القول بأن القياس هو التشبيه: أن من يُشَبِّه بين الشيئين من غير أن يحمل أحدهما على الآخر فإنه لا يوصف بأنه قائس، وقد علمنا أن الله تعالى قد شبَّه بين الأشياء وإن لم يصح أن يوصف بأنه قائس [٥].

---

(١) في (ج): هذا.

(٢) في (أ): فكذلك.

(٣) في (أ): فكذلك.

(٤) في (ب)، و(ج): من حقه أن يكون متأخراً عن القياس، فكيف يكون القياس هو التشبيه؟

(٥) بهذا أبطل أبو الحسين البصري حدَّ من حد القياس بالتشبيه وبغيره.

وأما مَن [١] حَدَّه منهم بأنه: ((رد الشيء إلى جنسه)) [٢]، فالذي يدل على فساد قوله: أن الإنسان قد يرد الشيء إلى جنسه، بأن يبين أن حكمه ليس بخارج عنه، وأن حكم جنسه مشتمل عليه [٣] ليثبته الغير عليه، لا ليستفيد هو حكمه، وهذا يمنع من كونه قائسا؛ لأن القائس هو الذي يستفيد الحكم بقياسه.

(**فإن قيل**: فهذا يلزم على حدكم؛ لأن الإنسان قد يُحَمِّل الشيء غيره ليبين حكمه للغير!

فالجواب: أن قولنا: إن القياس حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه، قد أفاد أنه إنما أثبت للفرع حكم الأصل وأجراه فحمَلَه عليه، وقول من يقول: إنه رد الشيء إلى جنسه لا يفيد هذا المعنى، بل يفيد أن الراد قد عرف أن المردود هو من جنس ما رده إليه، من حيث تقدم علمه به، وأنه لم يستفد ذلك من رده إليه) [٤].

وأما مَن حدَّه بأنه ((استخراج الحق من الباطل))، فالذي يدل على فساد حده أن هذا المعنى لا يختص بالقياس دون النصوص؛ لأن النصوص أيضا يُستخرج بها الحق من الباطل، ولهذا [٥] يصح من نفاة القياس استخراج كثير من الحق، كما يصح ذلك ممن يثبته [٦].

وأما مَن حدَّه بأنه: ((مقابلة الفروع بالأصول ليعلم ما يوافق الأصل منها دون ما يخالفه))، فإن قوله فاسد من وجوه:

---

(١) في (ب): وامن. مصحفة.

(٢) عرف القاضي أبو يعلى في العدة ١/ ١٧٤ القياس بأنه: ((رد فرع إلى أصل بعلة جامعة بينهما)). وصححه. وتعريفه يشارك هذا التعريف في الرد دون سائر ألفاظه.

(٣) فرد الشيء إلى جنسه يكون من باب تحقيق المناط وليس من القياس.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٥) في (أ): وبهذا.

(٦) ذكره أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٦٩٧، وأبطله بما أبطله المصنف هنا.

منها: أن معنى المقابلة في اللغة لا يفيد معنى القياس «الذي يتضمن - لا محالة - حمل الشيء على غيره، وإن اختلف في أنه هل يُحد به أم لا»[١]، والمقابل[٢] للشيء بغيره لا يوصف بأنه قد قاسه عليه.

ومنها: أن هذا الحد يقتضي أن يكون الفرع مقيسا على الأصل، وإن كان مخالفا له من حيث قوبل بالأصل، وهذا ظاهر الفساد؛ لأن ما يخالف الأصل لا يجوز أن يكون مقيسا عليه.

ومنها: أنه يصح أن يقابل الشيء بغيره من دون أن يجري حكمه عليه، من حيث لا تثبت مشاركته إياه فيما يوجب الحكم، فلا يكون قائسا.

فأما[٣] مَن حدَّه بأنه «التعديل بين الشيئين»، فالذي يدل على فساد حده أن الإنسان قد يعدل بين الشيئين ثم يختار أحدهما على الآخر من طريق المشاهدة، أو الدليل الجاري مجرى النص، فلا يكون قد قاس أحدهما على الآخر. ألا ترى أنه قد يعدل بين الثوبين في جودة الجوهر وما يجري مجرى ذلك، ثم يعلم كون أحدهما أجود من الآخر بالمشاهدة فيختاره، ولا يكون قد قاس أحدهما على الآخر! فقد ثبت أن التعديل يحصل ولا قياس هناك. وأيضا فإن من حق القائس أن يكون عارفا بالأصل وحكمه، والمعدل بين الشيئين لا يجب أن يكون قد تقدم له العلم بأحدهما، فقد ثبت بما بيناه أن التعديل ليس من القياس في شيء، وأن تحديده به فاسد.

* *

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٢) في (ج): وفي المقابل.

(٣) في (ب)، و(ج): وأما.

[معنى الاجتهاد شرعا]

واختلفوا في معنى الاجتهاد في عرف الشرع، فمنهم من ذهب إلى «أن الاجتهاد والقياس واحد»، وهذا قد أطلقه الشافعي في رسالته [١].

ومنهم من قال: «إن الاجتهاد اسم للطريق الذي تثبت به الأحكام الشرعية سوى النصوص، إذا لم يكن له أصل معين يرد إليه»، وهذا هو الذي ذهب إليه الشيخ [٢] أبو الحسن الكرخي رحمه الله [٣]؛ لأنه يقول: إن الطريق الذي يدل [٤] على الأحكام الشرعية سوى النصوص ينقسم:

فمنه ما له أصل يرد إليه، ثم يقسم ذلك:

فمنه ما يسميه: قياسا، ومنه ما يسميه: دلالة على موضع الحكم، ومنه ما يسميه: دلالة على المراد بالعبارة.

ومنه ما ليس له أصل معين يرد إليه كالطريق الذي تثبت به قِيَم المتلفات، وجزاء الصيد، وما يطلب به جهة القبلة، ونحو ما كان يدل به على أن الإمام إذا

---

(١) ينظر في ذلك الرسالة فقرة ١٤٦٦ – ١٤٧٩ فإنه يستعمل كلمة القياس بما يساوي الاجتهاد. وقد ذكر بأن القياس هو الاجتهاد صراحة في فقرة ١٣٢٣ حيث قال: ((فما القياس أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد. قال: فما جماعهما؟ قلت: كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس)).
ونقل الغزالي في المستصفى تفسير القياس بالاجتهاد عن بعض الفقهاء وقال: هو خطأ؛ لأن الاجتهاد أعم من القياس. وبعضهم يرى أنه أخص من وجه آخر، وهو أن القياس الجلي لا اجتهاد فيه.

(٢) سقط من (أ): الشيخ.

(٣) سقط من (ب): رحمه الله.

(٤) في (ب): التي تدل.

أحدث وهو في الصلاة فله أن يقدم من يراه ما دام في المسجد وأن يحول عن الصف، وما يجري مجرى ذلك، فيقول: إن الاجتهاد عبارة عن هذا القسم من الأدلة الشرعية.

ومنهم من قال إن الاجتهاد عبارة عن: «الطريق الذي تثبت به الفروع»، على مذهب من يذهب إلى أن الخلاف سائغ فيها. فإن القائل بكل واحد من هذه الأقاويل المختلفة مصيب، وهو قول كثير من المتكلمين؛ لأنهم يفصلون بين الاجتهاد وبين القياس، فيجعلون الاجتهاد عبارة عن الطريق الذي ذكرناه، ويجعلون القياس عبارة عن طريقة من يذهب إلى أن الحق في واحد من الأقاويل المختلفة؛ ولهذا يقولون إذا حكوا عنهم: قال أهل الاجتهاد: كذا، وقال أهل القياس: كذا.

ومنهم من قال: «إن الاجتهاد عبارة عن الطريق الذي تثبت به الأحكام الشرعية سوى النصوص، إذا كانت تلك الأحكام مما يسوغ الخلاف فيه، ويكون القائل بكل واحد منها معذورا»، وهذا هو الذي حَصَّله من تأخر من شيوخنا. وهذا الحد يستمر على مذاهب جميع القائلين بالاجتهاد؛ لأن من يذهب منهم إلى أن الحق شامل لجميع أقاويل المجتهدين، وأن كل مجتهد مصيب، فلا شبهة في مطابقة هذا الحد لمذهبه. ومن يذهب منهم إلى أن الحق في واحد من هذه الأقاويل فهذا الحد متناول له أيضا؛ لأنه يقول: إن الخلاف فيها سائغ، وأن القائل بكل قول من هذه الأقاويل معذور، إذا سلك فيه طريقة الاجتهاد، فتقييد الحد بأنه [1] مما يسوغ فيه الخلاف يقتضي كونه شاملا لمذاهب جماعتهم، وصحيحا على طرقهم؛ لأنهم وإن اختلفوا في الوجه الذي لأجله ساغ الخلاف فيها، فإنهم لم يختلفوا في أن الخلاف

(١) في (أ): به. مصحفة.

سائغ. وإنما يخرج عن هذا الحد قول من يذهب إلى أن «الحق من هذه الأقاويل المختلفة في واحد معين [١]، وأن عليه دليلا قد كُلِّف إصابته به» كالأصم ومن تبعه، وهؤلاء خارجون عن القول بالاجتهاد، واسم الاجتهاد لا يلحقهم من طريق العرف؛ لأن من يُثبِت الحكم على طريق القطع ولا يُسوِّغ خلافه، فإنه لا يوصف بأنه قد اجتهد فيه، ولا يصف أيضا نفسه بذلك، ولهذا لا يوصف صيام شهر رمضان وما يجري مجراه من أصول الشريعة بأنه مثبت ومقول به من طريق الاجتهاد. وهذا الحد يشتمل على ما له أصل يرد إليه كالقياس، وعلى ما ليس له أصل يرد إليه. فالاجتهاد على هذا التحديد أعم من القياس؛ لأنه يشتمل عليه وعلى غيره، والقياس أخص منه [٢].

والذي يدل على صحة ما اخترناه من معنى الاجتهاد: أن الاجتهاد المستعمل في عرف الشرع مأخوذ عن الاجتهاد الثابت في اللغة ومشبَّه به، وهو في اللغة عبارة

---

(١) ذهب الأصم وابن علية وبشر المريسي إلى أن الحق في جهة واحدة وما عداه خطأ، ومن لم يصل إلى الحق آثم مخطئ، وقد يكون خطؤه كبيراً وقد يكون صغيراً. وذهب لذلك داود وأهل الظاهر فيما طريقه الاستدلال. وبعضهم قال: يتعيَّن على المجتهد درك الحق يقيناً. وقال بعضهم: لا يكلف درك الحق، ولكن يتوصل إليه بالأمارات وما هو مقدور له. وسيأتي الكلام على هذه المسألة بالتفصيل، وينظر فيها الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٢، والتمهيد لأبي الخطاب ٤/ ٣١١، والبرهان ٢/ ١٣١٩، والأحكام للآمدي ٣/ ٢١٨، نهاية السؤل مع البدخشي ٣/ ٢٠٣، جمع الجوامع مع البناني ٢،٣٨٩، اللمع ص ٧٣، شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٨، المعتمد ٢/ ٩٥٦، المسودة ص ٤٩٧، إرشاد الفحول ص ٢٦٠، المحصول ٢/ ٣/ ٤٧، المستصفى ص ٤٩٢، روضة الناظر ص ٣٥٩، المنخول ص ٤٥٣، إبطال الاستحسان بهامش الأم ٧/ ٤٧٤.

(٢) وقد يقال بأن قولك: إن القياس أخص من الاجتهاد منقوض بالقياس الجلي فهو قياس وليس اجتهاداً لعدم وجود جهد مبذول فيه، وبذلك يكون القياس أعم من هذا الوجه. وبهذا يضعف ما ذهب إليه المصنف من قوله: إن القياس أخص مطلقاً. ويترجح أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه دون وجه، والله أعلم.

عن: «كل فعل يبذل الفاعل مجهوده فيه ويلحقه مشقة»؛ ولهذا تستعمل هذه العبارة في الفعل الذي لم يتمكن الفاعل منه إلا بتحمل المشقة واستفراغ الوسع.

وما لا يجري هذا المجرى مما يسهل فعله على الفاعل فإن هذه العبارة لا تستعمل فيه. ألا ترى أن القائل يقول لغيره: قد اجتهدت، أو بذلت مجهودي حين مشيت [1] إليك، أو قضيت حاجتك، أو نقلت هذا الحجر عن مكانه. ويقول أيضا في الفعل الذي شق عليه: هذا مبلغ جهدي واجتهادي ووسعي وطاقتي، ولا يقول: بذلت جهدي في الانتقال من البيت إلى الصَّفة مع الصحة وسلامة الحال [2]، أو في تناول هذه النواة والرمي بها.

فقد بان بهذه الجملة أن الاجتهاد في اللغة عبارة عما ذكرناه؛ ولهذا لا يصح وصف القديم تعالى بأنه يجتهد [3] في أفعاله، لمَّا لم يصح عليه المشقة. ولمَّا - كانت فائدته [4] في اللغة ما ذكرناه، وكان ما تقتضيه ظواهر النصوص من الأحكام يمكن الوصول إليه من دون تحمل ما يُحتاج إلى تحمله من المشقة فيما يوصل إليه من الأحكام من سائر الطرق التي هي سوى ظواهر النصوص - عبّر عن ذلك بأنه اجتهاد. ألا ترى أن العلم بأن ما يقتضيه ظاهر النص مراد به لا يُحتاج فيه إلى تحمل مشقة النظر والاستدلال!! كما يُحتاج إليه في العلم بأن الحكم المحمول على حكم النص والمستنبط منه مراد به!

وإذا ثبت أن الطريقة التي يُعبَّر عنها في عرف الشرع بالاجتهاد جارية هذا المجرى، ومأخوذة من الأصل الذي ذكرناه، وجب أن يحكم باستمرارها في سائر ما

---

(١) في (أ): حتى تمشيت.

(٢) في (أ): الصحة والسلامة.

(٣) في (أ): مجتهد.

(٤) في (أ): في فائدته. زيادة سهو.

تثبت به الأحكام الشرعية على الوجه الذي ذكرناه، وهو ما يكون إثبات الحكم به لا من جهة ظواهر النصوص، ويُحتاج في ذلك من تحمل مشقة النظر والفكر والاستنباط إلى ما لا [١] يُحتاج إليه فيما يثبت من طريق ظواهر النصوص. فقد تبين بهذه الجملة ثبوت ما جعلناه فائدة هذا الاسم، وبان بها أن القول بأنه يفيد ما لا أصل له معين دون ما له أصل لا وجه لـه، إذ لا دليل يفيد فيه هذا التخصيص. وكذلك قول من يقول: إنه يفيد طريقة من يذهب إلى أن كل مجتهد مصيب؛ لأن هذا القول أيضا يحتاج إلى دليل يتضمن هذا التخصيص [٢]، (حتى لا يدخل فيه طريقة من يجعل المجتهد معذورا غير مصيب [٣]، وقد علمنا أن تسمية كلا الطريقتين بأنها اجتهاد مستمرة في عرف الشرع)[٤].

فأما من ذهب إلى أن القياس والاجتهاد واحد [٥]، فإن قوله يبعد جدا، إلا أن يبنيه على أن [٦] الفروع الشرعية لا تثبت إلا بطريقة تتضمن رد الفرع إلى الأصل، وإن كانت الطرق تختلف في هذا الباب في الجلاء والخفاء. وإذا كان هذا الأصل فاسدا غير مسلَّم على مذهب كثير من القائلين بالاجتهاد والقياس لم يصح ما ذهب إليه. على أن القائل بهذا القول قد نص على إثبات بعض الأحكام الشرعية باجتهاد لا أصل له معين يرد إليه. وأيضا فإنه لا إشكال في أن الاجتهاد يستعمل في عرف الشرع في كثير من المواضع التي لا تتضمن رد الحكم إلى أصل معين، كترجيح أحد

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): لا.

(٢) وهو ما ذهب إليه أبو الحسن الكرخي كما تقدم.

(٣) في (أ): عن مصيبه.ولعل الصواب ما أثبت.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٥) وهو القول الذي نسبه للشافعي في الرسالة.

(٦) سقط من (أ): أن.

الخبرين على الآخر، ورد المجمل إلى المفسر، وحمل اللفظ الذي لا ظاهر له على بعض ما يحتمله. فإذاً لا إشكال في أن الاجتهاد في عرف الشرع أعم من القياس الذي يختص بطريقة واحدة وهي رد الفرع إلى الأصل.

وأما من ذهب إلى أن الاجتهاد يفيد ما لا أصل له معين من الأدلة الشرعية، فإنه إما أن يعتمد في ذلك طريقة اللغة، أو العادة التي هي سوى عرف الشرع، فيقول: إن هذه العبارة تستعمل فيهما في أمور ليست لها أصول معينة، أو يقول: إني لمَّا عرفت الفرق بين الطريقين اخترت أن أعبّر عن أحدهما وهو الذي لا أصل له معين «بهذه العبارة، وأميّز بينه وبين الطريق الآخر وهو ما له أصل معين»[1].

فإن اعتمد في ذلك على اللغة والعادة لم يصح؛ لأن الكلام إنما هو فيما يفيده هذا الاسم من طريق الشرع وعرفه، على أن اللغة والعرف لا تدلان على ذلك أيضا.

وإن اعتمد على عرف الشرع لم يصح أيضا، مع ظهور الحال في استعمال أهل الشرع لهذا الاسم فيما له أصل معين يرد إليه، كما يستعمل في القبيل الآخر. ألا ترى أن أحدا من الفقهاء وأهل العلم بالشرع القائلين بالاجتهاد والقياس لا يمتنع من إطلاق القول بأني اجتهدت رأيي في حمل[2] الأرز على البر بعلة الكيل، أو الأكل، أو غيرهما، ولهذا لا يمتنع أحد من إطلاق القول في الفروع المردودة إلى الأصول بأنها من مسائل الاجتهاد.

وإن اعتمد في ذلك اختياره لم يصح ذلك، إذا كان عرف أهل الشرع قد سبق بخلافه، وهو لا يجوز[3] أن يخرج عن عرفهم في تحديد الألفاظ الشرعية.

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين. سهوا.

(٢) في (ب): وحمل.

(٣) في (ب): وما لا يجوز. وفي (ج): ومن لا يجوز.

وأما من يذهب إلى أنه «يفيد طريقة من يذهب إلى أن القول بكل واحد من الفروع التي اختلف فيها حق»، فإنه اعتبر في هذا الباب وجها غير بعيد؛ لأنه رأى أن القائل بأن الحق في واحد من هذه الأقاويل، وأن ما عداه ليس بحق. وإن كان المكلف معذورا إذا لم يصبه، فقد أجري مجرى المنصوص عليه من هذا الوجه، فإذا كان المنصوص عليه لا يعبّر عن الطريق الذي يثبت به بأنه اجتهاد، فكذلك هذا القول على أصولهم. إلا أن ما بيّناه - من أنه «عبارة عما يسوغ الاختلاف فيما يثبت به من الأحكام» - يقتضي شمول الاسم له، كما يشتمل طريقة من يذهب إلى «أن كل واحد من هذه الأقاويل حق»، وقد بيّنا أن عرف الشرع يقتضي صحة إجراء هذه التسمية على كل ما يخرج عن طريقة القطع ويشهد به [1].

ومما يدل أيضا على أن فائدة هذا الاسم ما ذهبنا إليه قول معاذ: «أجتهد رأيي»، وتصويب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إياه في ذلك. وقد دل الخبر على أنه أجرى هذه العبارة على جميع ما هو خارج عن نص الكتاب والسنة؛ لأنه لم يخص بعض ذلك دون بعض. ويفسد بذلك أيضا قول من حمله على ما لا أصل له معين دون ما له أصل، وقول من حمله على طريقة من يذهب إلى أن كل مجتهد مصيب دون غيره.



(١) في (ب)، و(ج): يقتضي صحة هذه الطريقة ويشهد بها.

[معنى الرأي]

فأما [١] الرأي فإنه يفيد أيضا في عرف الشرع الاجتهاد والقياس جميعا؛ إلا أنّا [٢] قد بيّنا فيما تقدم الوجوه التي يستعمل هذا اللفظ فيها، فإذا لم يصح أن يكون استعماله في طريقة الأحكام الشرعية إلا بمعنى القياس والاجتهاد دون سائر تلك الوجوه، التي هي العلم والإدراك والمذهب على سبيل القطع لما بيناه فيما تقدم، لم يبق إلا أن تكون فائدته إذا استعمل في الأحكام ما ذهبنا إليه.

فإن قال قائل: إذا كان هذا اللفظ إنما يستعمل في الوجوه التي قدمتم ذكرها، فاستعماله على معنى القياس والاجتهاد إلى أي وجه يرجع في تلك الوجوه؟!

قيل له: إلى الظن، وإن كان الظن الذي يتعلق به الرأي في الأحكام الشرعية ظنا مخصوصا مستندا إلى أمارة مخصوصة، وهذا يبين أن معنى الرأي في الأحكام الشرعية معنى القياس والاجتهاد، والله الموفق والمعين [٣].

❊ ❊

(١) في (ب)، و(ج): وأما.

(٢) في (ب)، و(ج): لأنا.

(٣) سقط من (ج): والله الموفق والمعين.

مسألة[(١)]

[الخلاف في النص إذا ورد بحكم معللا هل يحمل على ما شاركه في العلة]

اختلف أهل العلم في النص إذا ورد بحكم من الأحكام معللا، هل يجب أن يحمل ما [(٢)] شاركه في تلك العلة عليه ويحكم فيه بمثل حكمه، من دون قيام الدلالة على صحة القياس وورود التعبد به، أو لا يجوز ذلك إلا إذا ورد التعبد بالقياس؟!

فمنهم من ذهب إلى أن علة الحكم إذا كانت منصوصا [(٣)] **عليها فالقياس عليها واجب وإن لم يرد التعبد بالقياس** [(٤)]، مثال ذلك: أن النبي صلى الله عليه وآله لو

---

(١) ينظر نسبة الأقوال في المسألة الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٣٠، وروضة الناظر ص ٢٩٣، والأحكام للآمدي ٤/ ٥٥، والمحصول ٢/ ٢/ ١٦٤، وجمع الجوامع مع البناني ٢/ ٢١٠، والإبهاج ٢/ ٢١، والمستصفى ص ٤٢٢، والمعتمد ٢/ ٧٥٣، والمسودة ص ٣٩٠، وشرح الكوكب المنير ٤/ ٢٢١، وإرشاد الفحول ص ٢١١، ونهاية السؤل مع البدخشي ٣/ ٢٤، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٤٢٨، وإحكام الفصول للباجي ص ٦٢٠، والشرعيات ص ٣١٠.

(٢) في (أ): على ما.

(٣) في (ج): منصوص.

(٤) نقل هذا القول عن الإمام أحمد ابن الحاجب، والآمدي، والإسنوي في نهاية السؤل، وأبو الخطاب، وأبو يعلى، وابن السبكي في الإبهاج، وابن النجار في شرح الكوكب المنير لاحتجاج أحمد لعدم جواز بيع الرطب بيابس بنهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الرطب بالتمر. ونسبه ابن النجار للحنابلة وأكثر الفقهاء. واختاره ابن برهان في الوصول إلى الأصول، وأبو الحسين في المعتمد، ونسبه للنظام ولبعض أهل الظاهر والمعتزلة. كما نسبه فخر الدين الرازي للنظام. ونسبه الآمدي للنهرياني والقاساني والنظام والكرخي وأبي بكر الرازي، ونقله أبو الخطاب في التمهيد عن النظام والقاساني والكرخي وأبي بكر الرازي وأكثر الشافعية. وقال أبو الحسين: ((وقد أوجب أبو هاشم القياس بها))، ونسبه ابن السبكي في الإبهاج إلى القاساني والنهرياني وأبي الحسن والنظام وأبي بكر الرازي والكرخي وأبي إسحاق الشيرازي. ونسبه الغزالي وابن قدامة للنظام ونقلا عنه أنه قال: ((العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس، إذ لا فرق في اللغة بين

قال: ((حرم السُّكَّر لأنه حلو))، لوجب أن يحكم بتحريم كل حلوٍ. وهو قول نفر من نفاة القياس ومثبتيه. وممن ذهب إلى ذلك من نفاة القياس أبو إسحاق النظام؛ لأن الجاحظ حكى عنه في أصول الفتيا أنه قال: الأحكام لا تثبت إلا بالنص أو بالعلل التي يرد بها النص، وجماعة من أصحاب الظاهر كالنهرياني [1] والقاشاني [2] والمغربي [3].

قوله: حرمت الخمر لشدتها وبين حرمت كل مشتد))، ينظر في ذلك إلى المراجع المتقدمة.ونقله القاضي عبد الجبار في الشرعيات عن أبي هاشم والنظام.

(١) سبق ترجمته.

(٢) كذا في جميع المخطوطات.والصواب: القاساني.بالقاف والسين المهملة، نسبة إلى قاسان، بلدة قرب "قم" كما قال الحافظ ابن حجر في تبصير المنتبه ٣/ ١١٤٦ وكذا ضبطه السعد التفتازاني في حاشيته على شرح العضد ٢/ ٥٨، والزركشي عند التعريف بالرجال المذكورين في مختصر ابن الحاجب ومنهاج البيضاوي من كتابه "المعتبر" ص ٢٧٨، وابن النديم في الفهرست ص ٢٦٧، والشيرازي في التبصرة ص ٤١٩، والجويني في البرهان ٢/ ٧٧٤، والماوردي في أدب القاضي ١/ ٥٥٩، وصاحب تيسير التحرير ٤/ ١٠٦، والشوكاني في إرشاد الفحول ص ٢٠٠ وغيرهم.
والقاساني: هو محمد بن إسحاق، أبو بكر.قال الشيرازي: "حمل العلم عن داود، إلا أنه خالفه في مسائل كثيرة في الأصول والفروع".وقال الزركشي: "كان القاساني من أصحاب داود ينفي القول بالقياس، وكان يدعي نقض الرسالة على الشافعي"."انظر ترجمته في طبقات الفقهاء للشيرازي ص ١٧٦، المعتبر للزركشي ص ٢٧٩، اللباب لابن الأثير ٣/ ٧، الفهرست لابن النديم ص ٢٦٧".تبصير المنتبه بتحرير المشتبه ٣/ ١١٤٧.

(٣) ذكر المصنف هنا أن المغربي من أصحاب الظاهر، كما صرَّح بنسبته لأهل الظاهر في آخر المسألة.ولم أر أحداً من علماء الأصول ذكره إلا أبا الخطاب في ا لتمهيد ٣/ ٣٦٧، ولكن ترجم له محققه بالوزير المغربي ولا أظنه هو.وورد ذكر المغربي في التبصرة لأبي إسحاق الشيرازي ص ٤١٩، وورد ذكره في إرشاد الفحول ص ٢٠٠ حيث قال: ((وحكى القاضي أبو الطبي عن داود والنهرواني والمغربي والقاشاني...)).وورد ذكر أبي عبد الله المغربي في أول المنخول في مسألتين لغويتين، ولا أظنه هو صاحب الرأي هنا.ويغلب على ظني أن صاحب الرأي هنا هو: أبو عثمان سعيد بن سلام المغربي.ولد بقيروان في قرية يقال لها: كركنت.ولقي الشيوخ في مصر ودخل الشام وصحب أبا الخير

ومن ذهب إليه من مثبتي القياس بعض أصحاب الشافعي. وقد قال أبو هاشم: إن الله تعالى لو نص على أن السكر محرم لأنه حلو لجرى [١] ذلك مجرى أن ينص على تحريم كل حلو. ولكنه لم يشترط في ذلك ورود التعبد بالقياس، أو أن لا يرد. فالإطلاق الذي ذكره يحتمل هذا المذهب ويحتمل خلافه [٢]، وإلى ذلك كان يذهب شيخنا أبو عبد الله قديما ثم رجع عنه.

ومنهم من ذهب إلى أن حمل غيره عليه في حكمه [٣] لمشاركته له في العلة المنصوصة [٤] عليها لا يجوز إلا إذا ورد [٥] التعبد بالقياس. وهو قول الجعفرين [٦] من نفاة القياس [٧]. وإلى ذلك ذهب شيخنا أبو عبد الله أخيراً، إلا أنه يفصل بين أن

الأقطع وجاور بمكة سنين. كان أبو سليمان الخطابي يقول: ((إن كان في هذا العصر من المحدثين فأبو عثمان توفي في نيسابور في جمادى الأولى من سنة ٣٧٣هـ)). انظر المنتظم لابن الجوزي ٧/ ١٢٢. أو لعله: أبو عامر محمد بن سعدون، قال الذهبي في ترجمته: العبدري الشيخ الامام، الحافظ الناقد الاوحد، أبو عامر محمد بن سعدون ابن مرجى بن سعدون القرشي العبدري، الميورقي المغربي الظاهري، نزيل بغداد. مولده بقرطبة، وكان من بحور العلم، لو لا تجسيم فيه، نسأل الله السلامة. سير أعلام النبلاء ١٩ / ٥٧٩. والله أعلم.

(١) في (أ)، و(ج): يجري.

(٢) ما نقله عن أبي هاشم هنا موجود بنصه في الشرعيات ص ٣١٠، ولكن أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧٥٣ جزم بأن أبا هاشم أوجب القياس بالنص على العلة.

(٣) في (ج): حكم.

(٤) في (ج): كذا في جميع المخطوطات. ولعلها: المنصوص عليها. والله أعلم.

(٥) في (أ): إلا لورود.

(٦) هما جعفر بن حرب الهمذاني، وجعفر بن مبشر الثقفي من معتزلة بغداد.

(٧) اختار هذا القول أبو الخطاب، والآمدي، والغزالي، وابن قدامة، والرازي في المحصول، وابن السبكي في جمع الجوامع. والقاضي عبد الجبار في الشرعيات ص ٢٨٧ حيث قال: ((ولهذه الجملة جوزنا أن تنطق أدلة السمع بعلة الحكم ولا يجب مع ذلك القياس إلا مع قيام الدلالة على أن لنا أن نقيس))، ونسب هذا القول للجعفرين أبو الحسين والآمدي وأبو الخطاب. ونسبه لبعض أهل

يكون الحكم المعلل تركا وبين أن يكون فعلا، فيقول: إذا كانت العلة علة للترك، فحَملُ ما يشاركه [1] في العلة عليه في وجوب الترك واجب وإن لم يرد التعبد بالقياس، وإذا كانت العلة علة للفعل، فحمل ما يشاركه في العلة عليه [2] لا يجوز ما لم يثبت القياس [3].

واحتج القائلون بالمذهب الأول[4] بوجوه:

[الأول]: منها: أن العلة الثابتة بالنص لو لم يجب القياس عليها، لكان النص عليها عبثا لا فائدة فيه؛ لأن الحكم إذا كان مقصوراً عليها فثبوته قد عُلم بالنص، واستغني به عن التعليل، فالتعليل لا فائدة فيه إلا إذا أريد حمل غيره عليه [5].

الظاهر أبو الخطاب والآمدي وابن السبكي في الإبهاج. ونفي ابن حزم نسبته لأحد يعتد به من الظاهرية، وقال: إنما هو قول للقاشاني وأضرابه. ونسبه الباجي في أحكام الفصول لأبي بكر الصيرفي، وقال: هو جارٍ على مذهب الإمام مالك. ونسبه أبو الخطاب، والآمدي، وابن السبكي في الإبهاج للأستاذ أبي إسحاق الأسفرائيني. ونسبه أبو الخطاب لبعض الحنفية، ونسبه الآمدي لأكثر الشافعية. ونسبه في الإبهاج للغزالي والرازي وأتباعه ومنهم البيضاوي.

(١) في (ج): شاركه.

(٢) في (ج): في الفعل عليه.

(٣) نسب هذا القول لأبي عبد الله البصري أبو الحسين، وفخر الدين الرازي، وابن النجار في شرح الكوكب المنير، والآمدي في إحكام الأحكام، وابن السبكي في جمع الجوامع والإبهاج. ونسبه الغزالي في المستصفى لبعض القدرية. ولم أجد من وافقه سوى ابن تيمية حيث قال في المسودة بعد نقل مذهبه في التفريق بين الفعل والترك: ((إنه قياس مذهبنا في الأيمان))، وعلل ذلك بأن المفاسد يجب تركها كلها بخلاف المصالح يجب تحصيل ما يحتاج إليه منها.

(٤) وهو جواز الإلحاق إذا نص على العلة ولو لم يرد التعبد بالقياس.

(٥) هذا الدليل ذكره أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧٥٩، وأبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٤٣٠، وابن قدامة في الروضة ص ٢٩٣. كما ذكر أبو الحسين سائرها ونسبها للنظام.

و[الثاني]: منها: أن العقل [١] قد اقتضى تعليق الأحكام بعللها، وإنما لا تثبت الأحكام الشرعية بالقياس لأنّا لا نعلم العلة التي تعلق بها الحكم في الأصل، ولا سبيل إلى معرفتها من جهة الظنون، فإذا ورد النص بإثبات العلة فقد صارت معلومة، فالقياس عليها واجب.

و[الثالث]: منها: أن الله تعالى لو علّق حكما من الأحكام بشرط، لوجب أن يكون لوجوده تأثير في زيادة أو نقصان، فكذلك إذا علّقه بالعلة فلا بد من أن يكون لها تأثير، ولا تأثير لها إلا بأن يقاس عليها.

و[الرابع]: منها: أنه لا فصل بين أن يرد النص بأن السُّكَّر محرم لأنه حلو، وبين أن يرد بأن كل حلو محرم، إذا كان القصد بالخطاب البيان.

و[الخامس]: منها: أن النص الوارد بالحكم معللا لو لم يصح أن يُعلم منه حكم غيره مع مشاركته إياه في العلة إلا بأن يرد التعبد بالقياس، لوجب أن يكون ما يقتضيه فحوى اللفظ لا يُعلم أيضا إلا بالقياس، وكان لا يُعقل من النهي عن التأفيف سائر وجوه الإضرار كالضرب وما يجري مجراه، إلا من جهة القياس وهذا خلاف مذهبكم.

والذي يدل على صحة المذهب الثاني [٢]:

أنه قد ثبت أن الله تعالى إنما تعبّد بالأحكام الشرعية التي تعبّد بها لكونها ألطافا للمكلفين، وكون الفعل لطفا للمكلف في التكاليف العقلية، وداعيا إلى ما كُلِّف منها لا بد من أن يرجع إلى صفة يختص بها، وكون الفعل مختصا بصفة لأجلها يكون داعيا للفاعل إلى فعل آخر لا يوجب أن يكون انضمام ما شاركه في تلك الصفة إليه

---

(١) في (أ): الفعل.

(٢) ذكر هذا الدليل أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧٥٤، ونسبه لقاضي القضاة وأجاب عنه، ولم يصرح باسم الكتاب الذي ذكره فيه.

داعيا أيضا إلى مثل ذلك. بل لا يمتنع لو جمع بينهما أن يخرجا من كونهما داعيين [١]، ويحصل لهما حكم المفسدة دون المصلحة، كما أن أحدنا إذا دعاه صفة من صفات الفعل إلى أن يفعله فَفَعَلَه لأجل صفة، لم يجب أن تكون كل ما يشاركه [٢] في تلك الصفة داعيا له إلى فعله، حتى إذا فعل فعلا لصفة يختص بها يجب أن يفعل لا محالة كل ما يشاركه في تلك الصفة. ألا ترى أنه إذا تصدق بدرهم معه لأن فيه ثوابا، فإن ذلك لا يوجب أن يتصدق بكل درهم معه. وما ذكرناه - من أنه لا يمتنع أن يكون فعلا من الأفعال لطفا في فعل آخر وداعيا إليه لكونه على صفة، وما يشاركه في تلك الصفة لا يجب أن يكون لطفا لو انضم إليه، بل لا يمتنع أن يصير مفسدة - فإنه مَعْلُومٌ من طريق العادة ويعرفه كل عاقل من نفسه، وممن يدبر أمره كالولد ومن يجري مجراه.

ألا ترى أن الإنسان قد يعلم بالعادة من حال ولده أنه لو أعطاه ديناراً أو ثوباً، لكان ذلك لطفاً له فيما يريد منه الاشتغال به، من تعلم العلم أو التصرف فيما يجري مجرى ذلك من أبواب الخير. وأنه إن زاد على ذلك حتى يضم إلى ذلك الدينار أو الثوب أمثالهما، لكان ذلك مفسدة له وداعياً [٣] إلى الاشتغال باللهو والإضراب عما يريده منه. وهكذا قد يعلم أنه لو ساس أمره بضرب من الرفق أو الخشونة لكان صلاحا له، ولو زاد على ذلك لعاد مفسدة. وعلى هذه الطريقة قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٢٧]، ولهذا جعل للعبادات التي تعبَّد بها مقادير معلومة، لا زيادة عليها ولا نقصان منها، كإيجابه تعالى صلاة الفجر

(١) في (ج): داعين.

(٢) في (ج): شاركه.

(٣) في (أ): داعياً.

ركعتين فقط، وقد علمنا أن هذه الصلاة لو زيد عليها مثلها لكانت مفسدة، وهكذا سائر العبادات [1].

وإذا ثبتت هذه الجملة فَعِلَّةُ الحكم التي يرد بها النص، إما أن تكون الصفة التي لكون الفعل عليها كان لطفا وداعيا [2] إلى غيره من التكليف العقلي، أو تكون أمارة لما يحصل [3] عليها من الحكم، فإن كانت الصفة التي لكون الفعل عليها كان لطفا، فقد بيّنا أن ما شاركه فيها لا يجب أن يكون لطفا إذا انضم إليه، بل لا يمتنع أن يكون مفسدة. وإذا كان ذلك يجوز لم يجز أن نحكم بأن ما شارك الحكم الذي تناوله النص في تلك العلة يجب أن يكون مشاركا له في الحكم، ونحن لا نأمن أن يكون إلحاقه به مفسدة. وإن كانت أمارة للحكم الذي يقاس عليها، فكونها أمارة لا تثبت إلا إذا ورد التعبد بالقياس، (ذ لا يُعلم كونها أمارة في حمل غير ذلك الحكم الذي تناوله النص عليه بها إلا بأن يؤمر باستعمال القياس، ومن لم يؤمر بذلك كانت الأمارة مقصورة على حكم الأصل.

ألا ترى أن كونها مقصورة على حكم الأصل لو ثبتت لكان إنما تثبت من جهة الظاهر بهذه الطريقة، وهي أن يبين تعلق حكم الأصل بها، ولا يبين أن لها تأثيرا في غير حكم الأصل وتعلقاته) [4]. فقد ثبت أن على الوجهين جميعا لا يجوز أن يقاس على الحكم المنصوص عليه غيره، وإن ورد معللا وشاركه غيره في العلة، ما لم يرد التعبد بالقياس.

---

(١) كلامه هذا مبني على أن التكاليف الشرعية شرعت لمصلحة العبد، ولكن حكمه بأن أعداد الركعات لو ورد الشرع بزيادتها لكان مفسدة قد يجاب عنه بأن المصلحة في التكليف ليست محصورة في الدنيا، وقد تكون مصلحة في زيادتها بزيادة الثواب عليها في الآخرة، والله أعلم.

(٢) في (أ): لفطا داعيا. مصحفة.

(٣) في (أ): لها يحمل. مصحفة.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

فإن قال: ما تنكرون من أن يكون تناول النص لعلة الحكم يُؤمِّن من أن يكون الحكم المشارك له في علته مفسدة؟!

قيل له: إذا ثبت بما بيّناه أن الصفة التي يكون الفعل لطفا لاختصاصه بها قد تحصل لفعل آخر، ولا يكون انضمامه إليه لطفا للمكلف، بل يجوز أن تكون مفسدة كما يجوز أن تكون مصلحة، فمجرد تعليل الحكم لا يعلم به أن ما يشاركه في العلة يجب أن يكون مثله في الصلاح وفي كونه لطفا، بل يجوز أن يكون مفسدة. فإذا كان كل واحد من الأمرين مجوز [1]، احتيج في العلم بوجوب حمل غيره عليه إلى دليل.

فإن قال: أليس الواحد منا إذا فعل فعلاً؛ لأن له فيه نفعا ولا ضرر عليه منه بوجه من الوجوه، فإنه يفعل كل ما يشاركه في ذلك، وهذا يفسد قولكم: أن ما يدعو الفاعل إلى فعل من الأفعال لا يجب أن يدعوه إلى كل فعل يشاركه في الصفة التي لأجلها فَعَلَه؟!

قيل: إنما أنكرنا أن يكون الفاعل إذا فعل فعلاً لاختصاصه بصفة من الصفات، فإنه لأجل فعله لم يجب أن يفعل كل ما يشاركه في تلك الصفة. وقد دللنا على فساد ذلك، ولم ننكر أن يفعل الفاعل فعلين من حيث دعاه الداعي إليهما. والوجه الذي لأجله يفعل الفاعل ما سألت عنه هو أنه يصير ملجأ إلى فعل ما يجري هذا المجرى، فذلك يفعل كل ما [2] يعتقد أن له فيه نفعا ولا ضرر عليه منه.

فإن قال: فيجب أن لا يمتنع على الأصل الذي ذكرتم أن يأمر الله تعالى بفعل وينهى عن مثله؟

قيل له: لا يمتنع ذلك.

---

(١) في (أ): يجوز.

(٢) في (أ): فكذلك يفعل كلما. وفي (ب): كلما.

فإن قال: فهذا يخالف ما نص عليه شيوخكم من أن الفعلين المثلين لا يجوز أن يأمر الله تعالى بأحدهما وينهى عن الآخر،؛ لأن أحدهما إذا كان صلاحا للمكلف فمثله لا بد من أن يكون صلاحا أيضا، إذ يبعد في الفعلين المثلين اللذين يوجدان في وقت واحد أن يكون أحدهما صلاحا والآخر ليس بصلاح، وما كان صلاحا فإن القديم تعالى لا يجوز أن ينهى عنه!

قيل له: غرض شيوخنا بما ذكرته أن الفعلين المثلين إذا جريا هذا المجرى، لم يجز أن يخص الله تعالى أحدهما بالأمر به على سبيل التعيين، وينهى عن الآخر بعينه.

فأما أن يأمر بواحد منهما لا بعينه [1]، وينهى عن ضم الآخر إليه إذا كان الجمع بينهما يكون مفسدة للمكلف، فذلك غير ممتنع بل هو الواجب [2].

فإن قال: إذا قلتم: إن العاقل إذا فعل فعلا من الأفعال لصفة له، لم يجب أن يفعل كل ما يشاركه [3] في تلك الصفة، ومتى كف عن فعل لصفة له، فإنه يجب أن يكف عن كل ما يشاركه في تلك الصفة في ذلك الوقت، ولا يصح مع كفه عن أحدهما أن يفعل ما يشاركه في تلك الصفة، فما [4] العلة في ذلك؟!

قيل له: قد عرفنا الفرق بين الأمرين من أحوال الفاعلين فيما بيننا، ومن

---

(١) في (ج): لا يعينه. مصحفة.

(٢) هذا هو مذهب الزيدية والمعتزلة في الواجب المخيَّر في خصال الكفارة أنها واجبة على البدل. وجمهور أهل السنة يقولون: الواجب منها واحدة غير معينة يعينها العبد باختياره لها. أو أنها معينة في علم الله تعالى. قال الآمدي: المسألة الثالثة اختلفوا في الواجب المخير: كما في خصال الكفارة فمذهب الأشاعرة والفقهاء أن الواجب منها واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف وأطلق الجبائي وابنه القول بوجوب الجميع على التخيير. الإحكام ١ / ١٤١.

(٣) في (ب)، و(ج): شاركه.

(٤) في (ج): مما. مصحفة.

مقتضى دواعيهم، فأما علة ذلك فإن لم نعرفها لم [1] يقدح ذلك فيما عرفناه من اختلاف الدواعي فيما يتعلق بالفعل والكف. وقد قال أبو هاشم: إنه لا يمتنع أن تكون علة الفرق في هذا الباب أن في ضم الفعل إلى الفعل مشقة علينا، فلا يمتنع أن يكون الداعي إلى أحد الفعلين لا يدعو إلى الآخر لتزايد المشقة، وليس هكذا الكف [2]؛ لأن الكف لا يحصل فيه من المشقة ما يحصل في الفعل، فلا يمتنع أن يكون ما يدعوه إلى الكف عن فعل يدعوه إلى الكف عن أمثاله في ذلك الوقت.

وقد قيل أيضا في علة ذلك: إن إيجاد الأفعال يحصل فيه التضاد [3]، فالجمع [4] لا يمكن بين كل فعلين [5]، وليس هكذا الكف عن الأفعال!

فإن قال: إذا جاز أن لا يقاس على حكم النص إذا ورد معللا متى لم يرد التعبد بالقياس، فلِم لا يجوز أن لا يجب القياس عليه، وإن ورد التعبد به؟!

قيل له: الفرق بين الأمرين واضح؛ لأن ورود التعبد بالقياس لا يجوز أن يكون الغرض به ووجه حسنه إلا حمل الفروع على حكم النص، فلو جوّزنا أن لا يحمل الفرع على حكم الأصل مع ورود التعبد به لكان التبعد به عبثا.

وأيضا فإنا نعلم بورود التعبد بالقياس أن حكم الأصل قد شاركه حكم الفرع

---

(١) في (أ): لا.

(٢) تعليل أبي هاشم بالتفريق بين الفعل والكف يتناسب مع قول أبي عبد الله البصري الآتي.

(٣) في (ج): المتضاد. مصحفة.

(٤) في (أ): والجمع.

(٥) كتزويج المرأة الطالبة للنكاح من أحد الكفئين. قال العطار: وقد يتعلق الحكم بأمرين فأكثر على البدل كذلك أي فيحرم الجمع كتزويج المرأة من كفأين فإن كلا منهما يجوز التزويج منه بدلا عن الآخر أي إن لم تزوج من الآخر ويحرم الجمع بينهما بأن تزوج منهما معا أو مرتبا. حاشية العطار على جمع الجوامع ١ / ٢٨٩.

في باب الصلاح، فنأمن ما كنا نجوّزه من مخالفته له في ذلك.

فأما ما ذهب إليه شيخنا أبو عبد الله في ذلك من التفرقة في هذا الباب بين أن تكون العلة علة للفعل، وبين أن تكون علة للترك والكف، فإنه اعتمد في ذلك ما تقرر في العقول من اختلاف الدواعي في الفعل والترك، وأن من ترك فعلا لكونه على صفة، فإنه لا بد من أن يكون تاركا في تلك الحال لكل ما يشاركه في تلك الصفة، كما قد علمنا أن من كف عن سلوك طريق لأن فيها سباعا (فإنه لا يصح أن يسلك في تلك الحال طريقاً أخرى فيها سباع) [1]. وليس هكذا الفعل؛ لأنه لا يمتنع أن يفعل فعلا لصفة له، ولا يجب أن يفعل في تلك الحال كل ما يشاركه في تلك الصفة، كما قد علمنا أن العاقل قد يفعل فعلا لأنه يشكر عليه، ولا يجب أن يفعل في تلك الحال كل ما يشكر عليه [2]. فإذا ثبتت هذه الجملة وكانت العلة التي ورد بها النص صفة للفعل الذي كلف تركه، لكون تركه لطفا فيما هو لطف فيه، لم يصح أن يشاركه في تلك الصفة ما لا يدعو إلى تركه في تلك الحال لما بيناه، وإذا لم يصح هذا فمتى وجب ترك ما فيه هذه الصفة وجب ترك جميع ما يشاركه من الأفعال فيها، ولا يصح ورود التعبد بخلافه؛ لأن التبعد لا يصح أن يرد بما لا يمكن في الفعل [3].

فإن قال قائل: هذا الأصل يوجب عليكم القول بأن الله تعالى إذا نهى [4] عن

(١) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٢) يمكن الرد على هذا بأنه لا يجب أن يفعل كل ما يشكر عليه؛ لأن ما فعله لم يكن واجباً، ولهذا هو مخيَّر بين فعل ما يماثل فعله الأول وبين عدم فعله.

(٣) هذا الدليل ذكره أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧٥٧، وقال: إن قاضي القضاة ذكره عن الشيخ أبي عبد الله.

(٤) في (ج): نها.

فعل فيجب أن ينهى عن جميع أمثاله [١]، وهذا مخالف للإجماع [٢]!

قيل: الذي يجب أن نقوله على هذا الأصل: إن الله تعالى إذا نهى عن فعل لصفة له، فيجب [٣] أن ينهى في تلك الحال عن كل ما له تلك الصفة، وورود الإجماع بما يخالف هذا التفصيل لا يُعرف، وقد علمنا أنه لا يجوز أن يرد بخلافه؛ لأن الإجماع لا يجوز أن يرد بخلاف ما يدل عليه العقل، ولو ورد لكان محمولا على أنه لا يمتنع أن ينهى الله تعالى عن فعل لصفة له، ولا ينهى عما يشاركه فيها في وقت آخر لا في وقت واحد، ونحن إنما نوجب ذلك في وقت واحد، ولا نمنع منه في وقتين، وعلى هذا الأصل بنى شيخنا [٤] رحمه الله الفصل بين تخصيص العلة بين أن تكون العلة علة للترك، وبين أن تكون علة للإيجاب، فقال: إذا كانت العلة علة للترك، وعلم المكلف الاشتراك فيها واعتقد انتفاء ذلك، فعنده أن النص لو ورد بتحريم العسل لأنه حلو، لوجب مع ورود التعبد بالقياس تحريم كل ما يعلم القائس أن فيه الحلاوة، ولا يجوز تخصيص هذه العلة، ولو قيل: كُلِ العَسَلَ لأن فيه الحلاوة لجاز تخصيص هذه العلة.

ومن شيوخنا من يقول: إن ما ذكره شيخنا أبو عبد الله من الفصل بين – أن تكون العلة علة في ترك الفعل ووجوب [٥] القياس عليها، وإن لم يرد التعبد بالقياس – وبين أن تكون علة في الفعل في أنه لا يقاس عليها ما لم يرد التعبد بالقياس، إنما يجب في الفعل الذي يكون وجه كونه داعيا إلى الفعل هو كونه لطفا، فأما إذا كان

(١) في (ج): أفعاله. مصحفة.

(٢) في (أ): يخالف الإجماع.

(٣) قوله: فيجب أن ينهى، مبني على قاعدة المعتزلة وهي وجوب الأصلح على الله.

(٤) يعني: أبا عبد الله البصري.

(٥) في (أ): في الترك ترك الفعل في وجوب.

وجه كونه داعيا ليس هو وجه كونه لطفا، فإن ذلك لا يجب، وهذا لا يمتنع؛ لأنّا قد علمنا أن كون الصلاة ناهية عن الفحشاء والمنكر هو وجه كونها لطفا، وليس هذا هو الداعي إلى فعلها.

وكذلك لا يمتنع أن يكون وجه اللطف في ترك شرب الخمر أن شربها يدعو إلى الفساد والعداوة والبغضاء، ولا يجب أن يكون هذا الوجه هو الداعي إلى تركها شربها، وإذا جاز أن يكون الوجه الذي هو داع إلى ترك الفعل غير وجه كونه لطفا فيما هو لطف فيه، لم يمتنع أن يُتعبد بتركه لصفة له، ولا يتعبد بترك ما يشاركه في تلك الصفة، من حيث يعلم أن الجمع بينهما في النهي يؤثر في وجه اللطف، وليس هكذا إذا كان وجه اللطف والداعي إلى ترك الفعل واحدا؛ لأن ما يدعوه إلى ترك أحد الفعلين صفة فيه تدعوه إلى الآخر إذا كان مشاركا له فيها.

مثال ذلك: أنه إذا كان كون شرب الخمر مورثا للفساد وداعيا له إلى تركه، فإنه يترك [1] لا محالة شرب كل ما يورث الفساد، فلا يصح أن يُتعبد بترك أحدهما دون الآخر، وليس هكذا إذا كان كون شربها مورثا [2] يقتضي أن يكون تركه [3] لطفا في أمر آخر [4]، أن يكلف ترك شرب الخمر لكون ذلك مورثا للفساد [5]، ولا يكلف في تلك الحال ترك ما يشاركها في ذلك، من حيث يعلم الله تعالى أن الجمع بين التكليفين يؤثر في وجه اللطف.

---

(١) في (أ): يتركه.

(٢) في (ب): موثرا. مصحفة.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): تركه.

(٤) في (أ): يكون تركه لطفاً في امر آخر إذا نبذه المطر به لا يمتنع أن يكون ضم ما يشاركه في هذه الصفة إليه إذا نبذه المطر به، إذ لا يمتنع.. هكذا بعض الكلمات مهملة، ويبدو أنها زيادة.

(٥) سقط من (أ): للفساد.

فإن قيل: علمه بأن شرب الخمر يورث الفساد يدعوه إلى تركه، وإذا تركه لهذه العلة وجب أن يترك في تلك الحال كل ما [١] يشاركه في تلك العلة.

فالجواب: أنه من أين [٢] أن علمه بأن شربها يورث الفساد يدعوه إلى تركه، وإذا جاز أن يعلم أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، ولا يجب أن يكون ذلك داعيا إلى فعلها، لم يمتنع أن يعلم أيضا من حال شرب الخمر ما ذكرناه، ولا يجب أن يكون ذلك داعيا له إلى تركه. فقد تبين أن ما ذكره شيخنا أبو عبد الله إنما يمكن أن يعتبر في الترك [٣] إذا كان وجه كون الفعل لطفا هو كونه داعيا إليه [٤].

والجواب [٥] عن الوجه الأول: أن ما ذكروه إنما كان يجب لو لم يكن لتعليل الحكم وجه إلا حمل غيره عليه، فأما إذا أمكن أن يبين لذلك فائدة سواه لم يجب ما قالوه، ولا يمتنع أن تكون فائدة ذلك أن يعلم المكلف أن صلاحه في ذلك الفعل يتعلق بتلك الصفة دون غيرها.

فإن قيل: أي فائدة في ذلك إذا لم يكن الغرض أن يحمل عليه غيره؟!

قيل له: لا يمتنع أن يكون العلم بذلك صلاحا له، وإن لم يجب عليه أن يقيس عليها، كما يصح أن يكون النص على كون الصلاة واجبة لأنها تنهى عن الفحشاء

---

(١) في (أ)، و(ج): كلما.

(٢) في (أ): آثر. مصحفة.

(٣) في (أ): في علة الترك.

(٤) ذِكرُ المصنف لأدلة أبي عبد الله البصري وعدم نقضها والرد عليها يدل على أنه يرتضي قوله بالتفريق، مع أنه اختار عدم التفريق في بداية المسألة. وتقدم أنا قلنا: أن ابن تيمية في المسودة ص ٣٩١ قد نصر هذا القول بقوله: إن المفاسد يجب تركها كلها بخلاف المصالح، فإنما يجب تحصيل ما يحتاج إليه، فإذا وجب تحصيل مصلحة لم يجب تحصيل كل ما كان مثلها للاستغناء عنه بالأول. ولهذا نقول بالعموم في باب الأيمان إذا كان المحلوف عليه تركاً بخلاف ما إذا كان المحلوف عليه فعلاً.

(٥) هذه الأجوبة عن أدلة القائلين بأن النص على العلة يوجب الإلحاق ولو لم يرد التعبد بالقياس.

والمنكر مفيدا، وإن لم يجب القياس على ذلك [١].

والجواب عن الثاني: أن العلل إنما يجب تعليق [٢] الأحكام بها في العقل، من حيث كانت موجبة لها على التحقيق، فأما العلل الشرعية فلا تجري مجراها؛ لأنها غير موجبة وإنما هي أمارة للحكم، وكونها أمارةً تفتقر إلى دليل شرعي، ولا دليل في ذلك إلا ورود التعبد بالقياس.

والجواب عن الثالث: أن تأثير الشرط هو تعلق الحكم به في الموضع الذي ثبت كونه شرطا فيه، فكذلك العلة يجب أن يكون تأثيرها تَعلُّقُ الحكم بها فيما ثبت [٣] كونها [٤] علةً فيه، وقد بيّنا أن كونها علة للحكم [٥] على وجه يوجب إلحاق ما [٦] لم يتناوله النص بما تناوله لا يُعلم ما لم يرد التعبد بالقياس، ومتى لم يرد التعبد به فليس تأثيرها أكثر من أن يعلم أن الحكم [٧] في الأصل متعلق بها دون غيرها، وهكذا [٨] يعتبر حكم الشرط.

(وقولهم: إن الشرط لا بد وأن يكون له تأثير في زيادة أو نقصان غير مسلَّم على الإطلاق؛ لأنه إنما يكون له تأثير في ذلك إذا دل الدليل عليه، فأما مجرده فإنما يفيد تأثيره في الحكم في الموضع الذي علّق به فقط، فلا فصل بينه وبين العلة في

---

(١) في (ج): تلك.

(٢) في (ب)، و(ج): تعليل.

(٣) في (ج): يثبت.

(٤) في (أ)، و(ب): كونه.

(٥) سقط من (ب): للحكم.

(٦) سقط من (أ): يوجب إلحاق ما.

(٧) في (ب): الحاكم. مصحفة.

(٨) في (ب): وكذلك.

ذلك)[1]؛ ولذلك نقول: إن مثل الشرط لا يجب أن يكون شرطا ما لم يدل عليه الدليل. ألا ترى أن الدخلة الأولى إلى الدار إذا كانت شرطا في الطلاق لم يجب أن تكون الدخلة الثانية مثله[2]، وعند هذا الإلزام ارتكب المغربي من أصحاب الظاهر[3] أن الطلاق يتكرر بتكرر الشرط، إلا أن سبق إجماع الفقهاء على خلافه يبطل قوله[4].

والجواب عن الرابع: أن الخطاب لو ورد بتحريم السكر لأنه حلو وكان المقصد به البيان، لما كان فيه أنه يجب أن يكون بيانا لوجوب حمل غير المنصوص على المنصوص عليه، دون أن يكون بيانا لتعلق الحكم في المنصوص عليه لكونه حلوا فقط.

والجواب عن الخامس: أن ما يعلم بفحوى[5] الكلام فإنه معلوم من نفس اللفظ، واللفظ هو الذي يقتضيه، وليس هكذا[6] إذا ورد النص بحكم من الأحكام معللا؛ لأن حكم غيره لا يُعلم من نفس اللفظ، فحمله على ما يعلم بفحوى اللفظ لا يصح[7].

* *

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٢) كذا في جمع المخطوطات، ولعلها: مثلها.أي: الدخلة الأولى.

(٣) سبق ترجمته.

(٤) انظر المهذب للشيرازي ٢/ ٩٧ حيث قال: لا يقتضي التكرار، ولم يذكر فيه خلافاً.وانظر الكافي لابن قدامة ٢/ ١٩٠ حيث قال: وإن تكرر القياس لم يتكرر الطلاق؛ لأن اللفظ لا يقتضي التكرار.وانظر المغني لابن قدامة ٧/ ١٩٤ حيث قال: وليس في هذه الحروف ما يقتضي التكرار سوى (كلما) ويوجد خلاف في (متى).

(٥) المراد بفحوى الكلام: مفهوم الموافقة الأَولى.

(٦) في (ب): هذا.

(٧) الأكثر من العلماء على أن فحوى اللفظ يستفاد من جهة اللغة، ومن جعله من باب القياس ذكر أنه من القياس الجلي الذي لا يحتاج إلى مقدمات تمر في الذهن.

مسألة[١]
[دعوى مويس بن عمران في العلم]

ذهب بعض البصريين وهو مويس بن عمران [٢] إلى أن العالم قد يبلغ في العلم رتبة يجوز له عندها أن يحكم ويفتي بما يشاء، من غير رجوع إلى شيء من أدلة الشرع، بأن يكون معلوما من حاله أنه لا يختار إلا الحق، ولا يحكم إلا بالصواب، ويقول: إنه إن أثبت الحكم من طريق الدليل كان أفضل له، وإن لم يرجع إلى ذلك جاز.

وذهب أيضا إلى أن النبي صلى الله عليه وآله كان له أن يسن ما شاء من تحليل أو

---

(١) هذه المسألة جعلها فخر الدين الرازي وأتباعه كالبيضاوي عقيب الأدلة، وذلك لأنه إذا وقع التفويض للنبي أو العالم في الحكم يكون حكمها من جملة المدارك الشرعية، وجعلها الآمدي وابن الحاجب، وجماعة من الأصوليين في كتاب الاجتهاد؛ لأن الحكم تعين من جهة المكلف وليس من جهة الوحي. ونقل ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير ٣/ ٣٣٩، عن ابن السمعاني أنه قال: " هذه المسألة وإن أوردها متكلموا الأصوليين فليست بمعروفة بين الفقهاء وليس فيها كبير فائدة لأن هذا في غير الأنبياء لم يوجد ولا يتوهم وجوده في المستقبل فأما في حق النبي فقد وجد انتهى".

(٢) في (أ): موسى، وكذلك في الأصول، والمحصول، وأحكام الآمدي: موسى بن عمران وهو خطأ، إنما هو مويس بن عمران، ويكنى أبا عمران المعتزلي، صاحب النظّام، من شيوخ الجاحظ، كان واسع العلم والكلام والإفتاء، ويقول بالإرجاء عاش بين القرنين الثاني والثالث. انظر: طبقات المعتزلة ص ٧٦. ذكره في المعتمد لأبي الحسين البصري: مويس ٢/ ٨٩٠، وطبقات المعتزلة/ ٧٦، ذكره في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، وترجمه ابن حجر في نزهة الألباب فقال: مويس لقب موسى بن عمران البغدادي من كبار المتكلمين، حكى عنه الجاحظ. وذكره ابن ماكولا في الاكمال ٧/ ٢٣١.

تحريم من قِبَل نفسه، دون أن يرجع إلى وحي أو شيء من أدلة الشرع [(١)]. وقد قال أبو علي في كتاب الاجتهاد [(٢)]: إن للأنبياء عليهم السلام أن يحرموا ويحللوا من قبل أنفسهم [(٣)]. واحتج في ذلك بقوله تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ [آل عمران: ٩٣]، ثم رجع عن هذا وذكر في مسائل الاجتهاد أن الأنبياء عليهم السلام لا يجوز أن يحرموا ويحللوا إلا من طريق الوحي.

وحكي عن الشافعي ما يجري مجرى التوقف في هذه المسألة، أعني: أن [(٤)] النبي صلى الله عليه [وآله] كان له أن يسن من قبل نفسه؛ لأنه ذكر في الرسالة: أن الله تعالى لما منّ به على نبيه من رسالاته وأنطق به لسانه من حكمته فجعل الله إليه أن يحكم بما لم ينزل به الكتاب، فقال: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ﴾ [النساء: ١٠٥]،

---

(١) محل النزاع في المسألة جواز تفويض الحكم للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، والعالم من غير نظر واجتهاد. أما جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، والعالم فمسألة أخرى. والقائلون بالجواز هل هو للنبي فقط دون العالم أولها. واختلفوا أيضاً في وقوعه. ولم ينقل القول بوقوعه للعالم والنبي صلى الله عليه وآله وسلم، إلا عن مويس بن عمران. وتكاد تكون مصادر أصول الفقه مجمعة على نسبة هذا القول إليه.

(٢) ذكره فؤاد سزكين في تاريخ التراث ١/ ٤/ ٧٦ في ترجمة أبي علي الجبائي. وقال: ضاعت كتبه كلها. وذكر أنه استفاد من كتابه الاجتهاد القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة، وكذلك أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧٢٢.

(٣) اختار هذا القول أبو يعلى الحنبلي على ما في التمهيد لأبي الخطاب ٤/ ٣٧٣، واختاره السمعاني على ما في الإبهاج ٣/ ١٩٦، وجمع الجوامع بحاشية البناني ٢/ ٣٩١، ونسبه ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤/ ٥١٩ لأبي يعلى وابن عقيل، وارتضاه الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٢٦٤، وشن حملة عارمة على من يقول بجواز التفويض للعلماء دون نظر واجتهاد. وفرض ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٠٩ المسألة في النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقط، ونسب الجواز لأهل الحق واختاره.

(٤) سقط من (أ): أن.

ثم قال: وقوله: ﴿أَرَاكَ اللهُ﴾، يحتمل ما نزل به الوحي، ويحتمل ما ألهمك التوفيق [١].

والذي ذهب إليه عامة العلماء أن العالم لا يجوز له أن يفتي ويحكم إلا بأن يرجع إلى بعض أدلة الشرع، ويثبت ذلك من جهته، وأن جميع ما سنه النبي صلى الله عليه وآله من تحليل أو تحريم فإنما سنّه عن وحي أو دليل، وهو مذهب أبي هاشم، ومذهب أبي علي أخيراً – أعني فيما سنّه رسول الله صلى الله عليه وآله – وإلى ذلك ذهب شيخنا أبو عبد الله [٢].

---

(١) ما نقله عن الشافعي رحمه الله بشأن الآية غير موجود في الرسالة الموجودة. وقد يكون ما ذكره موجوداً في الرسالة القديمة المفقودة. ولكن فحوى الكلام موجود في الرسالة المطبوعة حيث قال في ص ٩٢: (والوجه الثالث ما سن رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب، فمنهم من قال: جعل الله له بما افترض من طاعته وسبق في علمه من توفيقه لرضاه أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب. ومنهم من قال: لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب... ومنهم من قال: بل جاءته به رسالة الله فأثبتت سنته بفرض الله. ومنهم من قال: ألقي في روعه كل ما سن). ولم يختر شيئاً من هذه الأقوال، ولذا نسب له التوقف. وقال في ص ٥٠٨: ((ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله)). والذي يدل عليه هذان النصان أن الشافعي يقول بعدم الجواز والوقوع بالنسبة للعالم. واختلف أصحابه في التوقف المنسوب إليه بالنسبة للنبي هل هو في الجواز أو الوقوع. فنسب له الرازي في المحصول وأتباعه والآمدي التوقف في الجواز. ونسب له ابن السبكي في الإبهاج والزركشي في البحر المحيط على ما في التقرير والتحبير أن التوقف في الوقوع. وأنكر بعض الشافعية كون الجواز مذهباً له، وتأولوا كلامه الذي يشعر بالجواز بأنه في الاجتهاد وليس في التفويض. واختار الجواز من الشافعية ابن برهان في الوصول إلى الأصول بالنسبة للنبي. واختار الجواز مطلقاً ابن السبكي في جمع الجوامع والإبهاج واختاره الآمدي، كما اختاره ابن الحاجب من المالكية. واختار التوقف في الجواز الرازي ونسبه للشافعي حيث قال: ((فظهر أن الحق ما ذهب إليه الشافعي رضي الله عنه من التوقف)).

(٢) صحح هذا القول أبو بكر الرازي الحنفي. ونقله أبو الخطاب في التمهيد تبعاً لأبي الحسين في المعتمد عن أكثر العلماء واختاره، وقال: وهو الأشبه عندي بالمذهب، ونسبه ابن النجار في شرح الكوكب المنير للسرخسي.

واحتج من ذهب إلى المذهب الأول [١] بوجوه:

[الأول]: منها: أنه لا فصل بين أن يتعبد الله تعالى المكلف بالفعل بأن [٢] يأمره بعينه، وبين أن يتعبده بأن يفعل ما يختاره إذا علم من حاله أنه لا يختار إلا ما هو صلاح ولطف، ويُعرِّفه ذلك بالدليل [٣].

و[الثاني]: منها: أنه إذا جاز أن يتعبد المكلف بما يقتضيه غالب ظنه، من حيث يعلم أن صلاحه يتعلق بما يؤديه غالب الظن إليه، فكذلك [٤] لا يمتنع أن يُتعبد بفعل ما يختاره، من حيث يعلم أنه لا يختار إلا الصلاح.

و[الثالث]: منها: أنه إذ جاز للعامي أن يكون مخيرا في الأخذ بأي شيء من أقاويل العلماء شاء، فَلَأَنْ يكون العالم مخيرا فيما يجري هذا المجرى وهو أن يختار لنفسه ما شاء أولى.

و[الرابع]: منها: أنه إذا جاز أن يكون الإنسان مخيرا فيما شاء من الكفارات الثلاث [٥] بأن يكون صلاحه متعلقا بما يختاره، جاز ذلك في سائر العبادات والأحكام.

---

(١) وهو مذهب مويس بن عمران، وهو أنه وقع بالنسبة للرسول صلى الله عليه وآله وسلم وجائز بالنسبة للعلماء.

(٢) في (ج): وبأن.

(٣) ينظر كل ما يتعلق بهذه المسألة المعتمد لأبي الحسين ٢/ ٨٨٩، نهاية السؤل مع البدخشي- ٣/ ١٤٥، اللمع ص ٧٦، المسودة ص ٥٠٦، المحصول ٢/ ٣/ ١٨٤، مختصر- ابن الحاجب مع العضد ٢/ ٣٠١، فواتح الرحموت ٢/ ٣٩٧، تيسير التحرير ٢/ ٢٣٧، التقرير والتحبير ٣/ ٣٣٦، أحكام الأحكام للآمدي ٤/ ٢٠٩، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/ ٢٠٩، وإرشاد الفحول ص ٢٦٤، التمهيد لأبي الخطاب ٤/ ٣٧٢، جمع الجوامع مع البناني ٢/ ٣٩١، شرح الكوكب المنير ٤/ ٥١٩.

(٤) في (ج): وكذلك.

(٥) يعني: الخصال الثلاث من الكفارة الواحدة.

واحتج في أن النبي صلى الله عليه وآله كان متعبَّدا بأن يسن ما شاء من تحليل أو تحريم بوجوه:

[الأول]: **منها**: أن إضافة السنة إليه على الحقيقة توجب أن يكون هو [(١)] المثبت لها من قبل نفسه [(٢)]، كما أن إضافة ما في الكتاب إلى الله تعالى توجب أن يكون ما فيه ثابتا من قِبَلِه وبوحي منه.

و[الثاني]: **منها**: أن العباس [(٣)] لما قال: ((إلا الأذخر يا رسول الله - حين بيّن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تحريم مكة قال: لا يُعضد شجرها - قال صلى الله عليه وآله وسلم عند ذلك: إلا الأذخر)) [(٤)]، فاستثناه عند استثناء العباس من غير انتظار الوحي، فعلم أن إباحة ذلك إنما كان من قبله.

و[الثالث]: **منها**: أنه صلى الله عليه وآله لَمَا قيل له عند نزول فرض الحج:

---

(١) في (أ): هذا.

(٢) إضافة السنة للرسول صلى الله عليه وآله وسلم باعتبارها من لفظه، وإلا فمعناها من الله لقوله تعالى: (وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى).[النجم:٣-٤].

(٣) هو العباس بن عبد المطلب بن هاشم أبو الفضل، عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.أجود قريش كفّاً، وأوصلهم رحماً، وقد كان رئيساً في قومه زمن الجاهلية، وإليه كانت عمارة المسجد الحرام والسقاية قبل الإسلام.توفي في المدينة سنة ٣٢هـ.قال فيه صلى الله عليه وآله وسلم: ((من آذى العباس فقد آذاني)) أخرجه ابن أبي شيبة (٦/ ٣٨٢، رقم ٣٢٢١١)، وأحمد (٤/ ١٦٥، رقم١٧٥٥١)، والترمذى (٥/ ٦٥٢، رقم ٣٧٥٨)، والحاكم (٣/ ٣٧٥، رقم ٥٤٣٢)."انظر ترجمته في الإصابة ٢/ ٢٧١، الاستيعاب ٣/ ٩٤ وما بعدها، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٢٥٧، صفة الصفوة ١/ ٥٠٦ وما بعدها".

(٤) متفق عليه من حديث أبي هريرة وابن عباس، فأخرجه البخاري في عدة مواضع، منها: كتاب الحج باب (٤٣)/ ٢/ ١٥٧، وفي كتاب جزاء الصيد (٩)/ ٢/ ٢١٣، وباب (١٠)/ ٢/ ٢١٤.وأخرجه مسلم في كتاب الحج برقم (٤٤٥)/ ٢/ ٩٨٦، وأبو داود في المناسك برقم (٢٠١٨) ٢/ ٥٢١، والنسائي في المناسك ٥/ ٢٠٣، وأحمد ١/ ٢٥٣.

((ألعامنا هذا ذلك يا رسول الله أو لكل عام؟ فقال: لا، ولو قلت: نعم لوجبت)) [١].

و[الرابع]: منها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق)) [٢]، فأخبر بأن إسقاط الزكاة عن هذين الصنفين هو من قبله.

و[الخامس]: منها: قوله صلى الله عليه وآله: ((لولا أن أشق على أمتي لفرضت [٣] السواك في كل طهور)) [٤]، فدل ظاهر هذا الخبر على أن له أن يفرض.

---

(١) روى الحديث عن أبي هريرة مسلم في صحيحه ٢/ ٩٧٥ برقم (١٣٣٧) بلفظ: "خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا.فقام رجل: أكل عام يا رسول الله، فسكت حتى قالها ثلاثا.فقال: لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم.ثم قال: ذروني ما تركتم".وأخرجه أبو داود في سننه ٢/ ٣٤٤ برقم (١٧٢١)، وابن ماجة في سننه ٢/ ٩٦٣ برقم (٢٨٨٦)، والنسائي ٥/ ١١٠، والترمذي ٣/ ١٧٨ برقم (٣٠٥٧)، والحاكم في المستدرك ١/ ٤٤١، وأحمد في المسند ١/ ٢٥٥.

(٢) أحاديث عدم وجوب الصدقة في الخيل والرقيق كثيرة، أخرجها أصحاب الكتب الستة، ولكن أقربها للفظ المصنف ما أخرجه أبو داود في زكاة السائمة ١/ ٢٨٨ برقم (١٥٧٤)، والترمذي في باب زكاة الذهب والورق ١/ ٧٩ برقم (٦٢٠)، وابن ماجة في باب صدقة الخيل والرقيق برقم (١٧٩٠)، والنسائي في سننه ٥/ ٣٧، وأحمد في المسند ١/ ٩٢، ١١٣، ١٢١، ١٤٥، كلهم عن علي رضي الله عنه بلفظ: ((قد عفوت لكم عن الصدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة)).
وأخرجه البيهقي ٤/ ١١٨ من حديث أبي هريرة مرفوعاً ((عفوت لكم عن صدقة الجبهة والكسعة والنخعة)).المراد بالجبهة: الخيل، والكسعة: البغال والحمير، وبالنخعة: المربيات في البيوت.وينظر لكل ذلك: نصب الراية ٢/ ٣٥٧، والتلخيص الحبير ٢/ ١٧٣ برقم (٨٥٠)، وفيض القدير ٤/ ٥٠٩، والفتح الكبير ٢/ ٢٩٧، وجامع الأصول ٤/ ٥٨٦ برقم (٢٦٦٧).

(٣) في (ب)، و(ج): لأمرتهم.

(٤) متفق عليه بألفاظ متعددة بعضها مع كل صلاة، وبعضها مع كل وضوء، ينظر صحيح البخاري ١/ ٢١٤، ٢/ ٢٣٤، وصحيح مسلم ١/ ٢٢٠.وأحمد ٦/ ٣٢٥، ٤٢٩، والبيهقي ٨/ ٣٥، والموطأ ١/ ٣٠٨، وروى الحديث عن جمع من الصحابة منهم: عائشة، وزينب، وعلي، والعباس، وابن

و[السادس]: منها: ما تظاهرت الأخبار به من أن الله تعالى إنما أنزل على موسى عليه السلام في التوراة عشر آيات، وسائر ما فيها من الأحكام إنما أثبتها موسى عليه السلام (1).

والذي يدل على فساد المذهب الأول وصحة ما نذهب إليه: أنه قد ثبت أن الله تعالى إنما يتعبد بالأحكام الشرعية لما فيها من مصالح المكلفين، وأن كون الفعل مصلحة لا بد من أن يرجع إلى صفة تخصه، فلا بد من أن يبين تعالى للمكلف الفعل الذي يوجبه عليه وصفته على جملة أو تفصيل، كما لا بد أن يبين وجه وجوبه على جملة أو تفصيل، ليحسن من المكلف فعله ويتمكن منه، ولا يصح أن تكون دلالة وجوبه عليه وتعلق مصلحته به اختياره له؛ لأنه قد يختار الفساد كما يختار الصلاح، وهذا يمنع من القول أن الله تعالى يجوز أن يتعبده بأن يفعل ما يختاره ويقول له: ((احكم بما شئت فإنك لا تحكم إلا بالصواب، ولا تختار إلا الصلاح))، كما لا يجوز أن يتعبده بأن يخبر عما يكون في المستقبل كيف شاء، بأن يقول: ((أخبر بما شئت مما يحدث في المستقبل؛ لأنك لا تخبر إلا بالصدق ولا تختار سواه)).

عمر، وابن عباس، وغيرهم. وينظر تخريجه في نصب الراية ١/ ٩، والتلخيص الحبير ١/ ٦٢، والمطالب العالية ١/ ٢٣، ومجمع الزوائد ١/ ٢٢١، وتخريج أحاديث اللمع للغماري ص ٦٤.

(1) أورد هذا الدليل أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٨٩٨، وأبو الخطاب في التمهيد ٤/ ٣٨٤، وجعلها أبو الحسين تسعاً بدل عشر، وتابعه أبو الخطاب على ذلك. والمقصود بها ما ورد في سنن الترمذي والنسائي وابن ماجة وتفسير ابن جرير من طرق، وفي تفسير الماوردي ٢/ ٤٥٩، والدر المنثور ٣/ ٥٤، وتفسير ابن كثير ٣/ ٦٦ عن شعبة بن الحجاج: أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال عندما سئل عنها -أي: عن الآيات-: ((لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا تسحروا ولا تأكلوا الربا ولا تمشوا ببريء إلى ذي سلطان ليقتله، ولا تقذفوا محصنة، أو قال: لا تفروا من الزحف. وأنتم يا يهود عليكم خاصة أن لا تعدوا في السبت)). وورد في تفسير ابن كثير ٣/ ٦٦، وغيره أن المقصود بالآيات: ((العصا واليد والبحر والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم والسنين)). وهذا لا يتناسب مع استدلال المصنف.

فإن قال قائل: لم لا يجوز أن يتعبد بذلك، ويكون تعريف الله تعالى إياه أنه لا يختار إلا الحق والصلاح يجري مجرى أمره إياه بالفعل المعين، ودلالته على أنه صلاح له من طريق النص أو غيره من الأدلة. فأما ما ذكرتم من الخبر فإنا نجوّزه أيضا إذا كان جاريا هذا المجرى؟

قيل له: إذا ثبت - أن المكلف لا يصح أن يكون اختياره موقوفا على ما يكون صلاحا له في الدين دون ما يكون فسادا فيه، من دون دليل يرجع إليه ويميز به أحد الفعلين من الآخر - لم يحسن من الله تعالى أن يتعبده باتباع اختياره في هذا الباب. كما أنه إذا - لم يصح منه أن يكون صادقا في جميع ما يخبر به عما يقع ويحدث في مستقبل الأوقات حتى يخبر عن الغيوب، ويكون [1] خبره صدقا في جميعها - لم يجز أن يتعبده بأن يخبر عما يختار الإخبار عنه بما يختاره مما يحدث في المستقبل، وهذا يفسد قولكم أن القديم تعالى يعلم منه أنه لا يختار إلا الصلاح، إذ لا يجوز أن يكون ذلك معلوما مع تعذره في نفسه.

فأما قولكم: «إنا نلتزم هذا في الخبر»، فإنكم إنما تلتزمون هذا فيما يجري مجرى الخبر عن الأحكام والسنن والعبادات، وليس هذا هو الذي ألزمناكم، وإنما ألزمنا أن يخبر عما يجري مجرى الغيوب مما يحدث في المستقبل، ويتصرف فيه الناس في بيوتهم ويأكلونه ويدخرونه، وهذا لا يلتزمه مسلم؛ لأنه يؤدي إلى القدح في أعلام الأنبياء عليهم السلام، إذ الإخبار بما يجري هذا المجرى من أظهر المعجزات وأبينها.

فإن قال: بماذا علمتم أن الإنسان لا يصح أن يختار ما يجري هذا المجرى على طريقة واحدة؟

---

(١) في (أ): أو يكون.

قيل له: قد [١] علمنا ذلك بمثل ما علمنا أنه لا يصح أن يخبر بالصدق في جميع ما يخبر به عن الأمور التي ذكرناها من غير دليل.

فإن قال: لِم قلتم: إن ذلك إذا لم يصح في الخبر لم يصح في الفعل؟

قيل له: لأن الخبر فعلٌ أيضا، فمتى صح أن يكون اختياره موقوفا على الصلاح فيما يفعله عبادة، صح أيضا أن يكون اختياره موقوفا على الصدق فيما يفعله خبرا، إذ لا علة يمكن أن يُتعلق بها في تجويز ذلك في الفعل، إلا كون اختياره موقوفا على كونه صدقا. وهذه العلة قائمة في الخبر أيضا من الوجه الذي بيناه، وهو أن يكون اختياره موقوفا على كونه صدقا.

فإن قال: أليس يجوز عندك في اليسير من الخبر أن يتفق كونه صدقا، وإن أخبر به المخبر لا عن علم، فلم لا يجوز مثل ذلك في اليسير من الفعل، وإن لم يجز في الكثير [٢]؟

قيل له: ذلك وإن كان جائزا في اليسير من الخبر فإن [٣] إخبار المخبر بذلك اليسير يقبح أيضا، من حيث لا يأمن كونه كذبا فلا يحسن من القديم أن يتعبده بذلك، فكذلك اليسير من الفعل لا يحسن من المكلف الإقدام عليه من غير دليل؛ لأنه لا يأمن كونه مفسدة، ولا يحسن من القديم تعالى أن يتعبده بذلك؛ لأنه يكون تعبدا بالقبيح، واليسير والكثير متفقان في قبح التعبد بهما على الوجه الذي ذهب إليه المخالف، وإن كان التعبد بالكثير يقبح لوجهين، والتعبد باليسير يقبح لوجه واحد.

فإن قال: إذا جاز أن يكون المعلوم من حال الأنبياء عليهم السلام أنهم لا

---

(١) سقط من (أ): قد.

(٢) في (ج): الكبير.

(٣) في (أ): وإن.

يختارون الكبائر والمعاصي المنفرة، وأن يكون المعلوم من الملائكة عليهم السلام أنهم لا يختارون شيئا من المعاصي، فلِم لا يجوز أن يكون المعلوم من حال بعض المكلفين أن جميع ما يختاره يكون صلاحا له في الدين؟!

قيل له: أبعدتَ في السؤال؛ لأنا لم ننكر أن يكون المعلوم من حال بعض المكلفين أنه لا يختار إلا الصلاح في الدين والطاعة لله، وإنما أنكرنا أن يختار ذلك من غير أن يُبيَّن له ما هو صلاح وطاعة، ويُمكَّن من العِلْمِ بذلك، والفرق بينه وبين ما يخالفه من المفسدة والمعصية. فكيف [١] يلزم على هذا الوجه ما ذكرته من حكم الأنبياء والملائكة عليهم السلام، وهم مُمكَّنون من العلم بما تُعبِّدوا بتركه من هذه المعاصي وبما [٢] أمروا به من الطاعات من طريق الدلالة [٣]؟!

ويدل أيضا على فساد هذا المذهب أنه لو جاز - أن يتعبد الله تعالى المكلف بما لا يُمكِّنه من العلم به من طريق الدلالة بأن يقول له: افعل ما شئت فإنك [٤] لا تختار إلا الحق والصواب - لجاز أن يتعبده بتصديق الأنبياء وتكذيب المتنبيين من غير أعلام ينصبها للأنبياء عليهم السلام، ويمكِّنه من العلم بالفرق بين النبي والمتنبي بأن ينظر فيها ويقول له: صدّق من شئت وكذّب من شئت، فإنك لا تصدق إلا من كان صادقا، ولا تكذب إلا من كان كاذبا، وهذا يوجب الاستغناء عن المعجزات ويؤدي إلى فساد الأدلة.

ويدل على فساده أيضا أنه لو صح من المكلف أن لا يختار على طريقة واحدة إلا ما هو صلاح له في الدين من غير أن يكون مُمكَّنا من العلم بذلك؛ لصح من القادر

---

(١) في (ج): وكيف.

(٢) في (أ): فيما.

(٣) لا شك بأن قياس العلماء على الأنبياء والملائكة في هذا الحكم قياس فاسد لوجود الفارق.

(٤) في (ج): وإنك.

أن لا يختار على طريقة واحدة إلا الفعل المحكم المنسَّق من غير أن يكون عالما بذلك أو محتذيا [(١)] لفعل الغير فيه.

وهذا يؤدي إلى أن لا يدل [(٢)] الفعل المحكم المتسق [(٣)] على كون فاعله عالما. وفي ذلك نقض الأدلة وفساد الأصول. ويؤدي أيضا إلى أن يحسن تكليف من لا علم له بالْفِعْلِ المحكم المتسق، كأمر الأعمى [(٤)] بنقط المصاحف على جهة الصواب، وما يجري مجرى ذلك.

ويدل على فساده أيضا أنه لو جاز تَعَبَّد العالم بما يجري هذا المجرى؛ لجاز أيضا تعبد العامي بمثله؛ لوجود العلة التي اعتمدها المخالف فيه، وهي أن يكون المعلوم من حاله أنه لا يختار إلا الحق، ولا يفعل إلا ما هو صلاح له في الدين. فإذا كان هذا باطلا بالإجماع، وكان ذلك المذهب يؤدي إليه؛ وجب أن يكون باطلا.

وهذه الأدلة التي ذكرناها تدل أيضا على فساد القول بأن الأنبياء عليهم السلام يجوز أن يُتَعَّبدوا باختيار ما شاءوا من التحليل والتحريم من قبل أنفسهم لا عن وحي ودليل.

والجواب عن أول ما احتج به المخالف فيما جوّزه من حكم العالم في هذا الباب أن المكلف إذا دُلَّ على ما تُعبِّد به من جهة النص أو غيره من الأدلة، فقد تُعبِّد بما يتأتى منه فعله ويحسن إقدامه عليه، وهذا يقتضي حسن التعبد والتكليف. وليس هكذا ما ذهب إليه المخالف؛ لأنّا قد بيّنا أن اختيار الصلاح على طريقة واحدة من

---

(١) في (ج): محدث. مصحفة.

(٢) في (ج): يكون.

(٣) في (ج): المنسق. في الموضعين.

(٤) في (أ): العجمي.

دون الرجوع إلى الدليل لا يصح من المكلف، وأنه [١] متى أقدم على الفعل من غير دليل يعلم به كونه صلاحا على جملة أو تفصيل، فإنه يكون مُقْدِما على ما لا يأمن كونه قبيحا، وذلك يقتضي قبح التكليف.

ويبين الفصل [٢] بين الأمرين أنه إذا لم يحسن أن يؤمر بالإخبار عما يحدث ويقع في المستقبل كيف شاء من غير دليل يرجع إليه، وإن كان يحسن أن يتعبد بالإخبار عما نصب له دليل يتمكن به من الإخبار عما يخبر به على وجه يكون خبره صدقا أو ينص [٣] له على ذلك، فكذلك [٤] لا يحسن أن يؤمر [٥] بفعل لا يأمن كونه مفسدة، وإن كان يحسن أن يتعبد بذلك بأن يُمكَّن من العلم بكونه صلاحا من طريق النص أو غيره من الأدلة.

والجواب عن الثاني: أنه إنما حسن تعبده بما يؤدي إليه غالب الظن، لاقترانه بأمارة صحيحة يتمكن بها من الفصل بين ما هو صلاح له في الدين، وبين ما هو فساد فيه، فيحسن منه عند ذلك الإقدام والكف على ما يقتضيه الدليل.

يبين صحة هذا أن ما يدعو إلى الفعل يدعو إلى اختياره، والاختيار يتبع الفعل في الحسن والقبح، ولهذا إذا كان الفعل حسنا كان اختياره حسنا، ومتى كان قبيحا كان اختياره قبيحا. وهذا يفسد ما ذهب إليه المخالف من اعتبار حسن الفعل بالاختيار؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون كل واحد منهما علة في حسن الآخر، وذلك

---

(١) في (ج): فإنه.

(٢) في (ج): ويبين الأمر الفصل.

(٣) في (ج): بنص.

(٤) في (ج): وكذلك.

(٥) في (ج): يؤجر. مصحفة.

يجري مجرى التنافي [١]، وهذه صورة ما جوّزه المخالف. لأنه لم يعتبر في حسن التعبد والتكليف إلا اختيار المكلف، وقد بيّنا أن اختياره ليس بموقوف على الصلاح دون الفساد، فإنه قد يختار أحد الأمرين كما يختار الآخر، وإذا لم يصح أن يتميز له الحسن من القبيح، والمصلحة من المفسدة باختياره لصحة حصول الاختيار فيهما جميعا؛ لم يحسن أن يكون التكليف تابعا لاختياره، وتكليف الفعل من طريق الاجتهاد يخالف ذلك؛ لأن الأمارة التي تُعبِّدنا باعتبارها، والعمل على ما يوجبه غالب الظن الحاصل عندها يتميّز بذلك عنده الحسن من القبح، وكذلك الجواب عن إلزامهم العمل بخبر الواحد.

والجواب عن الثالث: أن العامي إنما تُعبد بالرجوع إلى من يختار قوله من العلماء لدليل نصب له، ومُكِّن من دين رسول الله صلى الله عليه وآله ومن دين المسلمين بأن الواجب عليه في الحادثة التي تحدث له أن يرجع في حكمها إلى العلماء، فهو إذن لم يُتعبد بمجرد اختياره.

والجواب عن الرابع: أن ما ذكره إنما يلزم على قول من يذهب إلى أن الواجب من الكفارات الثلاث [٢] واحدة لا بعينها، وأن الوجوب يتعين بفعله ما يختاره منها، وأن صلاحه يتبع ذلك. فأما على قولنا: أن الثلاث واجبة على التخيير [٣]، وأن المكلف قد نُصَّ له على أن صلاحه متعلق بكل واحدة منها على الانفراد، فله أن يختار منها ما شاء! فالإلزام ساقط.

والجواب عن أول ما احتج به في أمر النبي عليه السلام أن ما ذكره لا دليل فيه

---

(١) في (ج): المتنافي.

(٢) في (أ)، و(ب): الثلاثة.

(٣) سبق الحديث عنها في المسألة السابقة.

على ما ذهب إليه؛ لأن السنة إذا كانت إنما عُرفت من جهته وتبيانه وتأديته عن الله تعالى، لم يمتنع أن تضاف إليه كما يضاف القول إلى المجمعين، وإن كانوا قد أخذوه عن الدليل الذي نصبه الله تعالى، بل ما أتى [١] به صلى الله عليه وآله وسلم عن الله تعالى مع اختصاص الوحي به أولى بذلك.

والجواب عن الثاني: أن ما ذكره إنما كان يصح لو ثبت أن كلام النبي صلى الله عليه وآله لم يكن مشتملا على استثناء الأذخر وأنه لم يرد استثناءه، وإنما استثناه لقول العباس، وليس الأمر كذلك؛ لأن عندنا أنه صلى الله عليه وآله أراد استثناءه وكان الوحي متناولا لذلك، وإنما صادف ذلك قول العباس.

يبين صحة هذا أن الخطاب لو لم يكن مشتملا على الاستثناء وكان الأذخر مرادا [٢] به، وإنما أباحه بعد النهي لقول العباس، لكان ذلك نسخا قبل وقت الفعل، وقد دل الدليل على فساده من حيث يؤدي إلى البداء على ما بيناه فيما تقدم [٣]. وأيضا فإنه لا يمتنع أن يكون الخطاب مشروطا من طريق الوحي باستثناء ذلك عند قول العباس لتعلق المصلحة به. وهذا يبين فساد اعتماد المخالف على هذا الخبر، وأنه لا دليل فيه على ما ذهب إليه.

والجواب عن الثالث: ان ما أورده لا يتناول موضع الخلاف، إذ لا خلاف في أنه صلى الله عليه وآله لو قال: نعم، لوجب، وإنما الخلاف في أنه من أي وجه كان

---

(١) في (ج): أنا. مصحفة.

(٢) في (ج): مراد. مصحفة.

(٣) بيَّنه في كتاب الخلاف في النسخ. ومن المعلوم من مذهب الزيدية والمعتزلة أنهم يمنعون وقوع النسخ قبل التمكن من الفعل خلافاً للسنة والإمامية. وذلك لأنهم يشترطون في الأمر أن يكون الآمر مريداً وقوع الفعل المأمور به. فإذا نسخ الأمر قبل تمكن المكلف من فعله، لزم من ذلك نسبة البداء إلى الله سبحانه والبداء ممنوع؛ لأن حقيقته أن يظهر لله جل شأنه شيء كان خافياً عليه تنزه الله عن ذلك.

يقول ذلك، من جهة الوحي أو من قبل نفسه، والخبر لا يفيد هذا المعنى، فعندنا أنه صلى الله عليه [وآله] لو قال: نعم، لكان يجب ذلك؛ لأنه كان لا يقول إلا عن وحي.

والجواب عن الرابع: أن الله تعالى إذا أوحى إليه بأن يعفو عن الصدقة في هذين الصنفين، جاز أن يقول: عفوت لكم عن ذلك، ولا يدل ظاهره على أن العفو لم يكن عن أمر الله تعالى، يبين ذلك أنه [1] صلى الله عليه وآله لو قال: عفوت لكم عن أمر الله، لكان الكلام سديدا، فكذلك إذا أضمره.

والجواب عن الخامس مثل ما بيناه فيما تقدم من الأخبار؛ لأن المراد به أني كنت أفرضه [2] عن أمر الله تعالى، إذ لا يمتنع أن يكون الله تعالى قد أعلمه [3] أن فرض ذلك [4] عليهم مع المشقة المخصوصة مفسدة، ولولاها لكان الصلاح في أن يفرض ذلك.

والجواب عن السادس: أنه ليس فيما روي من أن موسى عليه السلام أثبت تلك الأحكام دلالة على أنه أثبتها من قبل نفسه لا عن وحي [5]، إذ يصح وصفه أثبتها وإن كان إنما أثبتها من طريق الوحي.

---

(١) في (ج): ذلك لو. مصحفة.

(٢) يعني بذلك: السواك الوارد في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك...الحديث.

(٣) في (ب)، و(ج): أعلمنا.

(٤) سقط من (أ): ذلك.

(٥) إجابته هذه لا تنفي أنه وردت أخبار بوضع موسى عليه السلام أحكاماً. وكان الأولى أن ينفي هذه الأخبار كما نفى العلم بها أبو الحسين وأبو الخطاب. وكان بالإمكان لو وردت بعض الإسرائيليات في ذلك تكذيبها؛ لأنها تتعارض مع قوله تعالى: ﴿ثم آتينا موسى الكتاب تماماً على الذي أحسن وتفصيلاً لكل شيء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون﴾ [الأنعام:١٥٤].
والأخبار التي ذكرتها كتب التفسير تقول: إن الوصايا العشر التي وردت في قوله تعالى: ﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم﴾ كانت أول ما نزل في التوراة وليس هي فقط النازلة.

والجواب عما اعتمده أبو علي فيما ذهب إليه أولا من قوله تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسرائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسرائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ [آل عمران: ٩٣]، أنه لا يمتنع أن يوصف إسرئيل بأنه حرم شيئا على نفسه، وإن كان المقتضي لذلك التحريم الوحي من الله تعالى، إذا كان ما تناوله التحريم من قبل الله تعالى فعلا له تعلق باختياره. وقد يكون ذلك على وجوه:

منها: أن يحرم فعلا على نفسه من طريق النذر.

ومنها: أن يحرمه من طريق اليمين.

ومنها: أن يحرمه من طريق الاجتهاد [١].

وكل ذلك يرجع التحريم فيه إلى الشرع، وإن كان لاختياره مدخل فيه فيصح أن ينسب التحريم إليه [٢].

❋ ❋

---

(١) ينظر تفسير الماوردي ١/ ٣٣٤، حيث ذكر الاحتمال الأول والثالث، وجزم الزمخشري في تفسيره ١/ ٢٠٣ أن التحريم من الله.

(٢) هذه المسألة الماضية من أهم مسائل الأصول وأولاها بتجديد النظر وإعادته، وإن كان سَيَادة وشياع أحد الأقوال فيها قد صيّر ما عداه شاذا منكرا مستغربا، حتى نُبز من يراه بالإغراب والشذوذ وهو العلامة مويس بن عمران رحمه الله، كما أن ما تقدم به من الحجج لا تخلو من قوة وواقعية تُجَرِّئُ النُّظار على زحزحة المسألة عن دائرة المسلمات المقطوع بها، والتي يجعل من مجرد الدعوة إلى دعاة النظر فيها غاية الجراءة على الأنبياء عليهم السلام والشرائع!! مع أن الخلاف في المسألة مأنوس، وإبداء الرأي فيها غير منكور، والعبرة في كل قول ببرهانه دون قائله أو عصر من قاله.

مسألة
[معنى الأصل الذي تقاس عليه الفروع]

اختلف أهل العلم في معنى الأصل الذي تقاس عليه الفروع [١] ويثبت به حكمه [٢].

فمنهم من قال: إنه الحكم الذي يرد به النص، كتحريم التفاضل في البر، وهو قول أكثر الفقهاء [٣].

ومنهم من يقول: إن الأصل هو المحكوم فيه وهو البر [٤].

---

(١) كذا في جميع المخطوطات. ولعلها: الفرع. والله أعلم.
ذكر ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٢٥: أن الخلاف في هذه المسألة لفظي لا حظ للمعنى فيه. ونقله الشوكاني في الإرشاد ص ٢٠٤، ونسبه لابن برهان، كما مال له الآمدي في إحكام الأحكام ٣/ ١٩٣، وكذلك نسبه ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤/ ١٤، إلى ابن قاضي الجبل من الحنابلة.

(٢) في (ب)، و(ج): حكمه به.

(٣) أي: أن الأصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق، وبه قال فخر الدين الرازي في المحصول ٢/ ٢٤٢، وقال أيضا: إن العلة أصل لحكم الفرع لأنه يثبت بها، فلهذا يطلق عنده الأصل على الحكم وعلى العلة باعتبارين، وختم المسألة بقوله: ((اعلم أنا نساعد الفقهاء على مصطلحهم لئلا نفتقر إلى تغيير مصطلحهم)). ونقل ابن النجار عن ابن عقيل ما يقارب كلام الرازي من إطلاق الأصل على الحكم وعلى العلة. ونسبة المصنف هذا القول لأكثر ا لفقهاء فيه نظر، حيث أن أكثر الفقهاء قالوا بالقول الثاني.

(٤) وبهذا قال جمهور الفقهاء، ومنهم ابن السبكي في جمع الجوامع مع البناني ٢/ ٢١٢، والآمدي في إحكام الأحكام ٣/ ١٩٣، وابن أمير الحاج في التقرير والتحبير ٣/ ١٢٤، ونقل عن البزدوي أنه الأشبه. وقال به الغزالي في المستصفى ص ٤٥٣، وتابعه ابن قدامة في الروضة ص ٣١٥. وصححه ابن السمعاني على ما في إرشاد الفحول ص ٢٠٤. وتنظر الأقوال في المسألة أيضا في اللمع ص ٥٧، وفواتح الرحموت ٢/ ٢٤٨، والعضد على ابن الحاجب ٢/ ٢٠٨، وتيسر التحرير ٣/ ٢٧٥، ونهاية السؤل مع البدخشي ٣/ ٣٨.

والذي يختاره شيوخنا أن الأصل هو النص الذي يثبت به الحكم، مثل الخبر الوارد بتحريم التفاضل في البر [١].

واحتج من ذهب إلى القول الأول [٢] بوجوه:

[الأول]: منها: أن من حق الأصل أن يشاركه الفرع في الشبه الذي يجمعهما، وهذا لا يتأتى في الخبر.

و[الثاني]: منها: أن من حق الأصل أن يكون معللا، وهذا إنما يتأتى في حكم النص لا في النص؛ لأن النص لا يصح تعليله.

و[الثالث]: منها: أن من حق الفرع أن يكون مشبها للأصل في الحكم، وهذا لا يصح في الخبر؛ لأن الفرع لا يجوز أن يكون مشبها له.

والذي يدل على صحة ما اختاره شيوخنا [٣] أن المراد بالأصل في القياس الشرعي هو الأمر الذي يؤدي النظر فيه إلى العلم بحكم الفرع، ومشاركته لحكم النص في كونه مرادا لله تعالى، كما أن الحكم الثابت بالنص مراد له؛ لأن ما يتعلق - الفرع به هذا التعلق، ويمكن الوصول إلى حكمه من جهته وبالنظر فيه من الأصول - يوصف بأنه أصل له، وما لا يتعلق به هذا التعلق من الأصول فإنه لا يوصف بأنه أصل له، وإن وصف بأنه أصل لغيره.

وإذا ثبت أن المراد بالأصل ما ذكرناه، وقد علمنا أن القائس لحكم الأرز على

---

(١) نسب هذا القول الإسنوي في نهاية السؤل، والرازي في المحصول للمتكلمين. ونسبه الشوكاني في إرشاد الفحول للباقلاني والمعتزلة. واختاره أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧٠٠ بعد أن بيّن أن لكل إطلاق وجهاً صحيحاً. وضعفه الرازي في المحصول، كما ضعف القول الثاني أيضاً. وينظر الشرعيات ص ٣٢٧، وذكر أنه فصّل القول في ذلك في كتابه (النهاية).

(٢) وهو أن الأصل هو الحكم.

(٣) يقصد: شيوخ المعتزلة وفي مقدمتهم: أبو الحسن الكرخي، وأبو عبد الله البصري، والجبائيان.

حكم البر في تحريم التفاضل، إنما يمكنه أن يثبت هذا الحكم في الأرز لمكان الخبر ونظره فيه، وأنه لو لم ينظر فيه لما أمكنه أن يعلم تحريم التفاضل في الأرز [1]. ألا ترى أنه لا بد من أن يتأمل ما تناوله الخبر من تحريم التفاضل في البر أنه متعلق بالاسم فقط أو بصفة عليها البر. فإذا علم أن التحريم إنما يتعلق بالصفة دون الاسم، وأن الاسم إنما ذكر ليكون طريقا إلى العلم بصفة المسمى، وعلم ورود التعبد بالقياس، أمكنه أن يعرف الحكم في الأرز بأن يحمله على حكم البر الثابت بالخبر للشبه الذي يجمعهما، وهو الكيل أو الأكل في الجنس، وإذا كان الذي يختص بإمكان استفادة حكم الفرع منه وإثباته لأجله والنظر فيه هو الخبر، وجب أن يحكم بأنه الأصل دون غيره.

ألا ترى أن مراد الله تعالى إنما يعرف بالخطاب لا بالحكم، وهذه الطريقة مستمرة أيضا في معنى الأصل في القياس العقلي. ألا ترى أنّا نقول: إن الحوادث التي هي تصرفنا أصل للعلم بكون سائر المحدثات التي هي الأجسام وما يجري مجراها من الأعراض محتاجة إلى المحدِث الذي هو القديم تعالى، لما كنا إنما نعلم الحكم الذي هو حاجتها إلى المحدِث بالنظر في الحوادث التي تقع منا في الشاهد، فإذا علمنا حاجتها إلى المحدِث من حيث كانت محدَثة، علمنا مشاركة تلك المحدَثات لها في الحاجة إلى المحدِث، من حيث شاركها في المعنى المقتضي للحاجة إلى المحدث وهو الحدوث.

فإن قال قائل: لو كان الأصل الذي اعتبرتم في القياس العقلي مشبهاً لما جعلتموه أصلا في القياس الشرعي، لوجب متى علم ورود النص بالحكم والعلة

(١) كلام المصنف هذا يمكن نقضه بأنه يصح القياس على ما يتفق الطرفان على حكمه ولو لم يعلما دليل الحكم. فمعرفة دليل الحكم الأول ليس شرطاً في وجود القياس، كأن يكون الحكم ثابتاً بالإجماع.

التي يتعلق الحكم بها أن يمكنه أن يعلم مشاركة الفرع له في الحكم إذا علم الشبه الذي يجمعهما، وأن لا يحتاج إلى العلم بورود التعبد بالقياس، كما أنه إذا عرف الأصل في القياس العقلي وعلة الحكم ومشاركة الفرع إياه فيها، فإنه يعلم حصول الحكم في الفرع، ولا يحتاج إلى استئناف نظر في أن من سبيل الفرع أن يكون مقيسا على الأصل.

قيل له: ما ذكرته من الفصل بين القياس العقلي والشرعي لا يقدح فيما جمعنا به بينهما، من أن الأصل في القياس العقلي لما كان الأمر الذي يمكن أن يعلم حكم الفرع بالنظر فيه، وجب أن يكون الأصل في القياس الشرعي مثله، والفصل بين القياسين من الوجه الذي ذكرته لا يمنع مما قلناه، وإنما حصل هذا الفصل بينهما؛ لأن القياس العقلي يستند إلى علل موجبة للأحكام على التحقيق. فمتى علم بالنظر في الأصل تعلق الحكم بعلة، وجب القطع على أن كل ما يشاركه في تلك العلة يجب أن يكون مشاركا له في الحكم؛ لأن ما يوجب للغير حكما أو حالا لأمر يرجع إلى ذاته لا يجوز أن يوجد في موضع فلا يوجب ذلك، كما لا يجوز أن يكون إيجابه لما يوجبه مختصا بوقت دون وقت، وهذا يغني عن استئناف النظر في أن من حق الفرع أن يقاس على الأصل. وليس هكذا القياس الشرعي؛ لأن العلل الشرعية ليست بموجبة للأحكام على التحقيق، وإنما جعلت أمارات لها، ولا يصح أن يعلم كونها أمارةً للحكم إلا عند ورود التعبد بالقياس؛ لأنّا نجوِّز أن تكون الصفة التي هي علة حكم الأصل مقصورة عليه، لتعلق «المصلحة في ذلك الحكم بعينه بها دون سائر [1] ما يشاركه في الحكم لاختلاف المصلحة» فيهما، وإنما يعلم [2] اتفاق

---

(١) في (ج): في ذلك، وتعتبر بها سائر. وسقط من (ب): ما بين القوسين. سهواً.

(٢) في (ج): نعلم.

الصفتين في باب المصلحة بالسمع، وهو ورود [1] التعبد بالقياس، وقد شرحنا الكلام في هذه المسألة وأوضحناه فيما تقدم، وهذا يسقط ما سأل عنه السائل.

فإن قال: فهلا قلتم: إن ثبوت الحكم في الفرع يمكن أن يُعلم بالنظر في حكم الخبر الذي هو تحريم التفاضل في البر؛ لأنّا إذا علمنا حصول التحريم فيه وما يتعلق به من العلة ومشاركة الأرز إياه فيها، أمكننا أن نعلم حكم الأرز في تحريم التفاضل؟!

قيل له: إن كنت تريد بحكم البر اعتقاد تحريمه أو تجنب العقد المشتمل على التفاضل فيه، فذلك مما لا يصح أن يعتبر؛ لأنه فعل المكلف، ولو عصى في ذلك ولم يفعله لما أثَّر انتفاؤه في صحة استعمال القياس، وإثبات حكم الفرع. وإن أردت به حكم الله تعالى فيه فإنه إنما يثبت بالخبر وهو الطريق إليه، ولولاه لما علم ثبوته، فإذا كان هذا الحكم يفتقر إليه كافتقار الفرع، وجب أن نحكم بأن الخبر هو الأصل لهما جميعا، لا سيما وقد بيّنا أن كون حكم الفرع مرادا لا يصح أن يُعلم إلا بالخطاب دون الحكم.

فإن قال: لا يمتنع أن يكون حكم الخبر هو الأصل للفرع، وإن [2] كان من حقه أن يستند إلى الخبر ولولاه لما ثبت [3]، كما أن عندكم أن العلم بكون القادر قادرا هو الأصل للعلم بكونه حيا، وإن [4] كان كونه حيا هو الذي يصحح كونه قادرا، ولولاه لما صح أن يكون قادرا [5].

---

(١) في (ب)، و(ج): بالسمع ورود.

(٢) في (ج): فإن.

(٣) في (ج): يثبت.

(٤) في (ج): فإن.

(٥) في (ج): صح كونه قادراً.

قيل له: إنما صح أن نقول ذلك في العلم بكونه قادرا ((وكونه حيا، وأن لا نعتبر [1] في ترتيب العِلْمَين ترتب الصفتين؛ لأن العلم بكونه قادرا)) [2] يصح أن يحصل من دون حصول العلم بكونه حيا، وإن لم يصح أن يكون قادرا إلا وهو حي، وليس هكذا ما قلناه في الخبر، إذ لا سبيل إلى العلم بحكم الفرع إلا بعد العلم بالخبر، ومتى لم ينظر فيه لم يحصل العلم بحكم الفرع.

فإن قال: الخبر وإن لم يستغن عنه في العلم بحكم الفرع، فإن حكم النص غير مستغن عنه أيضا؛ لأن التعليل إنما يتناوله دون الخبر!

قيل: لسنا ننكر هذا، وليس يجب أن يكون كل ما لا يتم معرفة حكم الفرع [3] إلا به أصلا، وإنما المعتبر في هذا الباب بما يستفاد العلم به من النظر فيه، فإذا كان الخبر هو الذي يعلم حكم الفرع بالنظر فيه ولولاه لما صح أن يُعلم ذلك كما لا يصح أن يعلم الحكم في البُر إلا به وجب أن يكون الخبر هو الأصل [4].

فإن قال: إذا كان الفرع يفتقر إليهما جميعا، فَلِمَ صار الخبر بأن يكون أصلا له أولى من الحكم الذي يتعلق بالبر؟!

قيل: لما بيناه من أنه لولا الخبر لما علم الحكم في البر، فإذا كان ثبوت الحكم فيه يستند إلى الخبر كما أن حكم الفرع يعلم بالنظر فيه، وجب أن يكون هو بكونه أصلا أولى.

---

(١) في (ج): يعتبر.

(٢) سقط من (ب): ما بين القوسين. سهواً.

(٣) في (ج): الأصل. وهو خطأ واضح.

(٤) هذا الجدل لا طائل تحته حيث أن الخبر، وكذلك الحكم في محل الوفاق، وكذلك المحل الذي ثبت فيه الحكم بالنص، وكذلك العلة الجامعة يمكن أن تسمى من جهة اللغة: أصلا، ولكن كل واحد يسمى أصلاً باعتبارٍ غير الاعتبار الذي سمي به الآخر. وينبغي أن يحصر النزاع في التسمية اصطلاحا، وقديما قالوا: لا مشاحة في الاصطلاح.

يبين صحة هذا أنه إذا وجد الخبر صح أن يُعلم حكم الفرع وإن لم يوجد البر، ولو لم يوجد الخبر لما صح أن يعلم ذلك.

فإن قال: هذا مسلّم، ولكن حكم البر لا بد من اعتباره وجد أو لم يوجد؛ لأن التعليل إنما يتناول ذلك دون الخبر، وإثبات الحكم في الفرع يفتقر إلى التعليل، فلهذا جعلت حكم البر أصلا له.

قيل له: إذا سلَّمت أن العلم بحكم الفرع لا يثبت إلا بالنظر في الخبر وأنه مستفاد من جهته، ولم تنكر كونه أصلا من هذا الوجه، واخترتَ أن تعبر عن حكمه الذي يتناوله التعليل بأنه أصل أيضا لم يمتنع ذلك، وإنما غرضنا بما ذكرناه أن نبين أن الخبر لا بد من أن يكون أصلا للقياس، وأن الفرع مفتقر إليه، وحكمه في كونه مرادا لله تعالى مستفاد من جهته. وإذا صح بما بيناه لم يمتنع أن يعبر عن الحكم أيضا بأنه أصل، ويراد به أن التعليل يتناوله، كما قد يعبر عن نفس البر أنه أصل، ويراد به أن العلة التي هي الكيل أو الأكل صفة له [1].

فإن قال: لو كان الخبر هو الأصل بقياس الأرز على البر، لما صح أن يُعلم الفرع من دونه، ولا يصح إلا كونه أصلا أبدا، وليس هكذا خبر تحريم التفاضل في البر؛ لأن النص لو ورد بتحريم التفاضل في الأرز دون البر لصح ذلك ولم يكن خبر البر أصلا، وكان خبر الأرز هو الأصل وحكم البر مقيسا عليه، وهذا يبين فساد

---

(١) بعد جهد جهيد سلَّم المصنف أنه يمكن أن يعبَّر عن الحكم الثابت بالنص أنه أصل، كما يمكن أن يعبَّر عن محل الحكم الثابت بالنص أنه أصل. وبهذا يتبين كما صرح جمع من الأصوليين أن الخلاف في هذه المسألة ليس من باب الخطأ والصواب في الآراء، بل من باب الأحق بالتسمية أنه أصل. وقد أحسن فخر الدين الرازي في إظهار المرونة حيث ذكر أنه يمكن أن يسمى الحكم الثابت بالنص، وكذلك العلة بأنها: أصل، ولكن باعتبارين مختلفين، كما أبدى استعداده لموافقة الفقهاء على اصطلاحهم، وهو كون المحل الذي ثبت فيه الحكم بالنص هو الأصل.

تشبيهكم الأصل في القياس الشرعي بالأصل في القياس العقلي؟

قيل له: إنما جمعنا بينهما من حيث بيّنا أن خبر البر إذا كان قد تقرر في الشرع أن حكم الأرز منه يستفاد، وبالنظر فيه يوصل إلى العلم به، وجب أن يجري ذلك مجرى الأصل في القياس العقلي؛ لأنه إنما يوصف بذلك من حيث كان حكم الفرع يُعلم بالنظر فيه، والفرق بينهما - في أن طريقة الشرع يجوز عليها [1] التغيير بحسب المصلحة، وطريقة العقل لا يجوز ذلك فيها - لا يمنع من اجتماعهما في الوجه الذي منه جمعنا بينهما. على أن لطريقة العقل شبها بطريقة القياس الشرعي في هذا الباب. ألا ترى أن العلم بكون القديم تعالى قادرا أصل للعلم بكونه حيا، والعلم بكونه حيا فرع عليه إذا كان طريق العلم بذلك الاستدلال، فلو قدرنا أن العلم بالقديم تعالى وبصفاته ضروري، لما كان أحد العلمين أصلا للآخر، فإذا لم يمتنع هذا في طريقة العقل ففي طريقة الشرع أولى أن يصح.

فإن قال: فما قولكم في الفرع إذا كان مردودا إلى الإجماع، والإجماع لا بد من أن يكون حاصلا عن دليل، وإن لم يكن ذلك الدليل معلوما لنا، فهل تقولون: إن أصل هذا الفرع هو الإجماع ودليله [2] الذي استند إليه؟! فإن قلتم: إنه الإجماع لم يصح ذلك على ما اعتبرتم؛ لأن الإجماع مفتقر إلى ذلك الدليل، كما أن حكم الخبر مفتقر إليه. وإن [3] قلتم: إن الأصل هو دليله، فكيف يكون ذلك أصلا للقائس وهو لا يعرفه ولا يميز بينه وبين غيره، وهذا يمنع من تمكنه من حمل الفرع عليه [4]؟!

---

(١) في (أ): عليهما.

(٢) في (ج): أو دليله.

(٣) في (أ): فإن.

(٤) هذا السؤال في غاية الوجاهة، ولذلك كانت الإجابة عليه غير مقنعة، فمعرفة الدليل على الجملة لا تُمكِّن المجتهد من النظر فيه، وهم جعلوا النظر في الدليل شرطاً في الوصول لحكم الفرع. والله أعلم.

قيل له: قد أجاب شيوخنا عن هذا بأن الأصل على التحقيق هو الدليل الذي حصل عنه الإجماع، وقول السائل أنه لا يصح كونه أصلا من حيث لا يعلمه القائس فإنه لا يلزم؛ لأنه معلوم للقائس [١] على الجملة، وإنما لا يعلمه على التفصيل.

ألا ترى أنه يَعلم أن الإجماع لم يحصل إلا عن دليل من أدلة الشرع، من وحي أو تنزيل أو ما يجري مجرى ذلك، فإذا علم هذا صح [٢] منه أن ينظر فيه، وأن [٣] يستفيد حكم الفرع منه، وكونه غير عالم به على التفصيل لا يمنعه من القياس؛ لأنه إذا علم الحكم الثابت بالإجماع المستند إلى ذلك الأصل، أمكنه تعليله، كما يمكنه تعليل الحكم الثابت بالنص.

ولا يبعد عندي أن يجاب عن هذا السؤال بأن الأصل في هذا الموضع هو الإجماع؛ لأنه دليل معلوم كالنص، والحكم يثبت به كما يثبت بالنص، فلا يمتنع أن يكون جاريا مجراه في كونه أصلا، وإن كان مأخوذا عن دليل آخر، لا سيما إذا كان ذلك الدليل غير معلوم لنا على التفصيل، وافتقاره [٤] إليه لا يخرجه من أن يكون دليلا على الحكم الثابت به، (كما أن نص الرسول صلى الله عليه وآله على الحكم يكون دليلا عليه، وإن كنا نعلم أنه لا بد من أن يكون مستندا إلى دليل آخر وهو الوحي، لا سيما إذا ثبت أنه عليه السلام لا يشرع شيئا من الشرائع من طريق الاجتهاد) [٥].

فإن قال: فما قولكم في الفرع إذا أمكن أن يعلم حكمه بطريقين، مثل أن يكون

---

(١) في (أ): القائس.

(٢) سقط من (أ): صح.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): وأن.

(٤) في (أ): فافتقاره.

(٥) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

الحكم الذي يعلل فيرد ذلك إليه ثابتا [١] بنصين، أتقولون إن كل واحد منهما أصل له، (أو إن أحدهما هو الأصل؟

فإن قلتم: إن كل واحد منهما هو أصل له) [٢]، فكيف يصح ذلك مع علمنا باستغناء الفرع بأحدهما عن الآخر؛ لأن العلم بحكم الفرع يصح حصوله إذا نُظر في أحدهما، وإن لم يُنظر في الآخر؟!

وإن قلتم: إن أحدهما هو الأصل لم يصح ذلك؛ لأن حكم أحدهما فيما يقتضي كونه أصلا مثل حكم الآخر.

قيل له: إذا كان الأمر كما وصفتَ، إن كل واحد من النصين يكون أصلا له، وقولك: أن بالنظر [٣] في أحدهما يستغنى عن النظر في الآخر لا يمنع من كون كل واحد منهما أصلا؛ لأنه إنما كان أصلا من حيث أمكن أن يُعلم حكم الأمر بالنظر فيه، لا من حيث وقع فيه النظر، فالاستغناء [٤] بالنظر في أحدهما عن الآخر لا يخرجه من أن يكون له رتبة الأصل، كما أن الحكم إذا كان عليه دليلان فالاستغناء بالنظر في أحدهما عن الآخر، لا يمنع من كون كل واحد منهما دليلا عليه.

وهذا الذي سألتَ عنه له شبه بالعقليات [٥]؛ لأن العلم بكون القديم تعالى عالما أصل للعلم بكونه حيا، وكذلك العلم بكونه قادرا وبكونه مريدا، والعلم بكونه حيا فرع لهذه العلوم، وكل واحد منها [٦] أصل له [٧].

---

(١) في (أ): ثانيا. مصحفة.

(٢) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين. سهواً.

(٣) في (أ): وقوله بأن النظر. وفي (ج): وقولك بأن النظر.

(٤) في (ب)، و(ج): والاستغناء.

(٥) في (أ): لو شبيه من العقليات.

(٦) في (ج): منهما.

(٧) أغرق المصنف الكتاب بالأدلة العقلية لغلبة علم الكلام عليه، فهو فارسه الذي لا يشق له فيه غبار.

وأما الذي يدل على فساد [١] قول من ذهب إلى أن الأصل هو المحكوم فيه الذي هو البُرّ: أن الأصل لا بد من وجوده، والبر لو لم يوجد لصح القياس إذا عُلم الخبر.

وأيضا فإن الأصل لو كان هو البر لوجب أن يكون الفرع هو الأرز، ولو كان ذلك كذلك لكان العلم بالفرع والأصل هو المشاهدة؛ لأن من يقول بذلك إنما يجعله أصلا من حيث يفتقر الحكم - الذي هو العقد - إليه، وذلك يُعلم من حالهما ضرورة، فكان يجب إذا علم تعلق الحكم بهما على هذا الحد أن يُعلم كون أحدهما أصلا وكون الآخر فرعا، فلا يقع الخلاف في أن الأرز فرع للبر، من حيث كان مكيلا أو مأكولا أو مقتاتا، بل يحكم بكونه فرعا له من حيث كان إثبات الحكم فيه لا يصح إلا باعتباره فقط؛ لأن [٢] ما طريقه المشاهدة لا يجوز وقوع الخلاف فيه.

فإن قال: البر وإن لم يوجد فلا بد من تقدير وجوده ليصح التعليل!

قيل له: لم ننكر هذا، وإنما قلنا: إن ما يفتقر الفرع إلى وجوده، ولا يصح حصول العلم به من دون وجوده هو الأصل، دون ما يستغنى عن وجوده، وإن كان لا بد من اعتبار حكمه على التحقيق أو التقدير.

وقد بيّنا أنه ليس كلما يُفتقر في إثبات حكم الفرع إلى معرفته يجب أن يكون أصلا له، إذ لا يمتنع أن يكون الأصل الذي هو المنظور فيه يفتقر إلى أمر آخر، ليصح أن يكون النظر فيه مؤديا إلى حكم الفرع، فيجري ذلك مجرى الشرط في هذا الباب.

والجواب عن الوجه الأول [٣] الذي تعلق به مخالفونا: أن ما ذكروه يوجب أن يكون الأصل هو البر دون حكم النص؛ لأن الشبه الذي هو العلة إنما يحصل فيه لا

---

(١) ما كان للمصنف أن يعبِّر بكلمة (الفساد) بعد أن سلَّم بجواز إطلاق كلمة الأصل على الحكم الثابت بالنص، وعلى المحل الذي ثبت فيه الحكم بالنص فيما تقدم.

(٢) في (ب)، و(ج): وكون الآخر فرعا. وهذا يمنع من وقوع الخلاف فيهما؛ لأن...

(٣) الوجه الأول من الوجوه الثلاثة التي استدل بها من قال: إن الأصل هو الحكم الثابت بالنص.

في حكمه الذي هو التحريم. وهذا لا يذهب إليه أكثرهم [١]. وقد دللنا على فساد قول من يذهب إليه. والصحيح على الطريقة التي بيّناها في معنى الأصل أن يقال: إن الفرع يجب أن يكون مشاركا لحكم الأصل في الشبه الذي يجمعهما، أو فيما يوجد فيه حكم الأصل؛ لأن الشبه إنما كان وصفاً لحكم الأصل، وربما كان وصفا لما يوجد فيه حكم الأصل، وهو المحكوم فيه الذي هو البُر، لا الأصل الذي هو النص. فما [٢] قالوه من أن الأصل والفرع يجب أن يكونا مشتركين في شبه يجمعهما غير مسلَّم [٣]، وإذا أطلق ذلك فيجب أن يكون المراد به حكم النص أو المحكوم فيه.

والجواب عن الثاني: أن كون الحكم هو المعلل لا يمنع من كون الخبر أصلا، للدليل الذي بيناه، وقد بينا أن الاحتياج إلى تعليل الحكم الثابت بالخبر في كون النظر فيه مؤديا إلى العلم بحكم الفرع لا يؤثر في كون الخبر أصلا.

والجواب عن الثالث: أن الصحيح في الفرع أن يقال: إن حكمه يجب أن يكون مثل [٤] حكم الأصل لا مثل الأصل [٥]، فإن استُعمل على غير هذا الوجه كان توسعا، وهذا يُسقط تعلقهم بما تعلقوا به، والله أعلم.

**

(١) بل هذا القول هو الذي قال به جمهور الفقهاء، كما بينا ذلك في أول المسألة.

(٢) في (أ): فيما. مصحفة.

(٣) عدم تسليم المصنف بقول بعض الأصوليين يجب أن يكون الأصل والفرع مشتركين في شبه يجمعهما فيه إصرار على تصحيح ما ذهب إليه بدون مبرر مقنع، ثم هو استدلال بمحل النزاع، وهو غير جائز.

(٤) في (ب)، و(ج): بمثل.

(٥) هذا الجواب ضعيف؛ لأن قول المستدل: من حق الفرع أن يكون مشبهاً للأصل في الحكم هو تشبيه لحكم الفرع بحكم الأصل فلا فرق إلا في العبارة.

مسألة
[الخلاف في المعنى الذي يعتبر في الأصل ويحمل عليه الفرع]

اختلف أهل العلم في المعنى الذي يعتبر في الأصل ويحمل الفرع عليه، فيحكم فيه بحكمه لمشاركته إياه في ذلك:

فمنهم من يعتبر في هذا الباب العلة ويقول: إن العلة هي الصفة التي لا تدل الدلالة على أن الحكم يتعلق بها في الأصل، ويعلم أن تعلقه بغيرها لا يصح، وهذه طريقة من يذهب إلى أن الحق في واحد معين من أقاويل القائسين دون ما خالفه [1].

ومنهم من يعتبر الشبه [2] في ذلك، ثم يختلفون:

فمنهم من يقول: إن الفرع إذا رُد إلى الأصل بشبه يجمعهما، وحكم فيه بما يقتضيه ذلك الشبه من حكم الأصل كان ذلك قياسا صحيحا، ولا يشترط في ذلك ثبوت تعلق الحكم في الأصل بذلك الشبه عن دليل أو أمارة، ويقول: يكفي أن يحصل الظن بأن الحكم متعلق به، وهذه طريقة كثير ممن لا يتصور الأصول من

---

(١) هذا القول يتوافق مع أصولنا وأصول المعتزلة، وما اختاره المصنف لا يخرج عن هذا فهو اختلاف في عبارة. قال القاضي عبد الجبار في الشرعيات ص ٣٣٠: ((لا توصف العلة بأنها علة إلا ولها تأثير في ذلك الغير معلوم أو معتقد بوجه من الوجوه، وتأثير العلة الشرعية ينبغي أن يعلم بالدليل أو الأمارة أن الحكم يتعلق بها، وأن تعلقه بها أولى من غيرها. وقال: إن العلل الشرعية تقوم مقام الدواعي وقد تكون التسمية من باب الخلاف في عبارة؛ لأن ما نسميه علة يسميه غيرنا شبهاً، ولا بد للعلة من طريق تتميز به عن ما ليس بعلة، ومن امتنع من ذلك من أصحاب الشبه فقد أبعد، كما أن من اعتبر في ذلك الأدلة القاطعة فقد أبعد، ولا نشترط أن تكون العلة مجمعاً عليها)). وقال أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧٧٢: ((ويجب أن يكون لذلك الشبه تعلق بالحكم وتأثير فيه)).

(٢) المراد بالشبه، سيبينه المصنف في الفصل التالي لهذه المسألة.

الفقهاء، ولهذا يعتبرون في صحة العلة أن تجري في معلولاتها [(١)] ولا يدفعها أصل ولا يعارضها علة [(٢)].

ومنهم من يذهب إلى أنه لا بد من أن يكون ثبوت تعلق الحكم بالشبه مستندا إلى دليل [(٣)].

---

(١) في (ج): معلوماتها. مصحفة.

(٢) قال ابن السمعاني على ما في إرشاد الفحول ص ٢٠٦: ((ذهب بعض القياسيين من الحنفية وغيرهم إلى صحة القياس من غير علة إذا لاح بعض الشبه)). ونقل عن ابن فورك أيضاً قوله: ((من الناس من اقتصر على الشبه ومنع القول بالعلة)). وقال أبو الخطاب في التمهيد ٤/ ٦: ((وذهب بعض الحنفية إلى أنه يكتفى في القياس بضرب من الشبه ولا يحتاج إلى علة مؤثرة)). وقال: إنهم احتجوا بأن الصحابة لم تعتبر في القياس أكثر من مجرد الشبه لما ورد في رسالة عمر رضي الله عنه لأبي موسى. ولكن السمرقندي في ميزان الأصول ص ٦٥٦ عدَّ قياس الشبه من الأقيسة الفاسدة، وكذلك في ص ٥٧٣. وقال في ص ٦٠٨: ((ومطلق الشبه ليس بكاف، فإنه ما من موجودين حادثين إلا وبينهما نوع مشابهة، لكن القياس الصحيح أن يكون بينهما مشابهة بوصف مؤثر، والقياس الفاسد أن يكون بينهما مشابهة، إما من حيث الصورة، أو من حيث الأحكام من غير تأثير في إثبات الحكم)). ثم قال: ((والصحيح يجب أن يعتبر الشبه بكل ما له تأثير في الحكم)). ولذا قال الشوكاني في ص ٢٢٠ نقلاً عن السمعاني: إن من ادعى التحقيق من الحنفية قال: ليس بحجة. وقال الباجي في إحكام الفصول ص ٦٣٢: ((ذهب قوم من المتفقهة إلى أن القياس لا يحتاج إلى أكثر من تشبيه الشيء بالشيء على ما يقع في النفس دون اعتبار معنى زائد على ذلك يطلبه القائس، وبه قال القاضي أبو جعفر، والقاضي أبو بكر. وذهب الجمهور من أصحابنا وغيرهم إلى أنه يحتاج إلى دليل يدل على صحة العلة)). ثم قال: وهو الصحيح عندي. ومقصوده بالقاضي هو: أبو بكر الأبهري، وليس الباقلاني؛ لأن الباقلاني لا يقول بقياس الشبه على ما في البرهان ٢/ ٨٧٠.

(٣) نسب القول بالشبه إذا عضده دليل أو أمارة لجمع كبير من أهل العلم، منهم فخر الدين الرازي في المحصول ٢/ ٢/ ٢٧٩ حيث قال: ((والحق أنه متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة له صح القياس)). وقال به الآمدي في إحكام الأحكام ٣/ ٢٩٧، وقال: هو الأقرب إلى قواعد الأصول. ونقل الإسنوي في نهاية السؤل ٤/ ٦٤ وغيره عن الشافعي القول بالمشابهة في الحكم. وفي الرسالة ص ٤٧٩: ((أن يكون الشيء له في الأصول أشباه فذلك يلحق

ومن الفقهاء من لا يراعي في الشبه بين الأصل والفرع أكثر من أن يعلم اشتراكهما في بعض الأحكام، فيجعل ذلك أمارة في رد أحدهما إلى الآخر في حكم آخر لا يفارقها في الصورة، ويحكم بثبوت ذلك الحكم في الفرع وإن لم يكن هناك شبه يجمعهما [(١)].

والصحيح عندنا أن المعنى الذي يُعتبر في حمل الفرع على الأصل هو الشبه الذي يجمعهما، إذا دلت الدلالة عليه أو اقتضت الأمارة المؤدية إلى غالب الظن أن حكم الأصل به يتعلق. وقد يسمى هذا المعنى: علةً، كما يسمى: شبها، إلا أنه لا

بأولاها به وأكثرها شبهاً فيه، وقد يختلف القائسون في هذا)).وفي البرهان ٢/ ٧٨١ نسب القول بقياس الشبه لمعظم الفقهاء، واختاره وردَّ على القاضي الباقلاني قوله بعدم حجيته.ونقل ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤/ ١٨٩ وغيره من ابن عُلية، وأبي حنيفة، وأحمد القول باعتبار الشبه في الصورة دون الحكم، فقاس الأول الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة، وقاس الثاني حرمة لحم الخيل على حرمة لحم الحمير، وقاس الثالث الجلوس للتشهد الأول على الجلوس في التشهيد الثاني في الوجوب.ونقل حجيته عن الحنابلة والشافعية.ونقل القول بعدم الحجة عن الباقلاني، وأبي يعلى، والحنفية، والصيرفي.ونسب الشوكاني ص ٢٢٠ عدم القول به إلى أبي إسحاق المرزوي، وأبي إسحاق الشيرازي، والقاضي أبي الطيب الطبري أيضاً.

(١) في (ب)، و(ج): اشتراكهما في بعض الأمارات، فإذا غلب على ظنه عند النظر فيهما أن من حكم بعض الفروع أن يكون محمولاً على بعض الأصول في حكم من أحكامه، حكم بثبوت ذلك الحكم في الفرع،وإن لم يكن هناك شبه يجمعهما.وفي (ج): في الفروع.

قوله: "وإن لم يكن هناك شبه يجمعهما" قد يريد به مجرد الشبه، وقد يريد به الوصف الطردي.ونسب إمام الحرمين في البرهان ٢/ ٧٨٩ إلى جماعة من الحنفية أنه حجة إذا سلم من الانتقاض وجرى على الاطراد.ونقل عن الكرخي أنه مقبول جدلاً ولا يسوغ التعويل عليه عملاً ولا فتوى.وقد شنَّع الباقلاني على ما في البرهان على الطاردين حيث قال: ((فمن طرد عن غِرةٍ فهو جاهل غبي، ومن مارس قواعد الشرع واستجاز الطرد فهو هازئ بالشريعة)).ومن عبارات ابن السمعاني اللطيفة على ما في شرح الكوكب المنير ٤/ ١٩٨: ((قياس المعنى تحقيق، والشبه تقريب، والطرد تحكُّم)).ووصف ابن النجار القول بحجة الطرد أنه ضعيف جداً.

يجوز وصفه بأنه علة إلا بعد ثبوت تعلق الحكم به من جهة القياس؛ لأن تسميته: علةً يقتضي حكما معللا به، وذلك لا يثبت إلا بعد القياس، إذا كانت العلة مستنبطة [١].

فأما وصفه بأنه شَبَه فلا يمتنع قبل القياس [٢]. ألا ترى أنّا نعلم الشبه بين الأرز والبر في كون كل واحد منهما مكيلا أو مأكولا في الجنس قبل قياس أحدهما على الآخر، وإن كان إذا قُيِّد ذلك بأنه الشبه الموجب للحكم في الفرع لم يصح أيضا ذلك إلا بعد القياس.

وهذا الشبه يختلف، فربما كان طريق العلم به العادات ولا يكون للشرع مدخل فيه.

وربما كان طريقه العرف أو اللغة.

وربما كان طريقه الشرع.

فالأول: كالشبه المعتبر في الأرز والبر؛ لأن العلم بكون كل واحد منهما مكيلا أو مأكولا في الجنس لا مدخل للشرع فيه؛ لأن العلم بالجنس قبل الشرع كالعلم به بعده، والعلم بكون ذلك مكيلا إنما يفيد أن التبايع [٣] فيه يحصل بالكيل من طريق العادة.

والثاني: كفوائد الألفاظ التي تعتبر عند القائس في حكم الفروع عليها لغة أو عرفا، كالزنا في باب الحدود، وما يجري مجرى ذلك مما يوجب الكفارات.

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): إذا كانت العلة مستنبطة.

(٢) تفريق المصنف في تسمية الوصف الذي يجمع بين الأصل والفرع بين بَعد القياس وقبله لا وجه له، ولم أره لغيره من الأصوليين؛ لأن العلة يمكن تصورها في الأصل قبل إلحاق الفرع بالأصل وإجراء القياس.

(٣) في (ج): التابع. مصحفة.

والثالث: مثل الأحكام الشرعية من تحليل وتحريم وعبادات وعقود، وما يجري مجراها.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أنه إذا ثبت بورود التعبد بالقياس أن تعليل الأحكام الثابتة بالنصوص واجب ما لم يمنع من ذلك مانع [١]، وصح أن إثبات الأحكام الشرعية بما يجري مجرى التبخيت والحدس فاسد، وجب أن يكون ما يجري على الفرع من حكم الأصل إنما يُعتبر فيه الشبه الذي يثبت تعلق حكم الأصل به عن دليل موجب للعلم، أو أمارة صحيحة مؤدية إلى غالب الظن، من حيث ثبت أن الأمارة تجري مجرى الدلالة في هذا الباب.

فقد بان بهذه الجملة أن المعنى الذي يُعتبر في حمل الفرع على الأصل يجب أن يكون الشبه المخصوص الذي ذكرناه دون غيره.

فإن قال قائل: إذا اعتبرتم هذا الشبه أتقولون: إن الحكم في الفرع يتبع الشبه فقط أو يتبع الأشبه؟!

قيل له: الحكم على التحقيق إنما يتبع الأشبه [٢] دون الشبه؛ لأنّا قد علمنا أن

---

(١) ككون الحكم مما لا يجرى فيه القياس كذهاب بعض الأصوليين لعدم جريان القياس في الأسباب والحدود والكفارات، وكذلك عدم جريان القياس فيما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة، أو كون الحكم معدولاً به عن سنن القياس كعدد الركعات، أو شهادة خزيمة، ومقادير الحدود، وغير ذلك.

(٢) وهذا يسمى قياس غلبة الأشباه، ((وهو تردد الفرع في الشبه بين أصلين))، كالعبد المقتول يشبه الحر في تحديد بدله من حيث أنه مكلف، ويشبه المملوكات في نفي تحديد بدله من حيث كونه مملوكاً. وانظر لذلك المعتمد ٢/ ٨٤٣، البرهان ٢/ ١٢٤٢، ٨٦٤، روضة الناظر ص ٣١٢، المستصفى ص ٤٥١، المحصول ٢/ ٢/ ٢٧٩، المسودة ص ٣٧٦، جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢/ ٢٨٧، شرح الكوكب المنير ٤/ ١٩١، الإبهاج ٣/ ٦٩، نهاية السؤل مع البدخشي ٣/ ٦٥، ميزان الأصول ص ٦٧٢، ومباحث العلة في القياس عند الأصوليين للسعدي ص ٤٧٠.

الفرع والأصل قد جمعهما ضروب من الشبه، وإذا اعتبر في إثبات الحكم ما يقتضيه شبه [(١)] مخصوص دون غيره، وجب أن يكون المقتضى لذلك هو كون الفرع أشبه بالأصل في الوصف الذي يقتضي ذلك الحكم من أوصاف أخر عند المجتهد، والمراد بذلك قيام الدلالة على أن اعتباره في الفرع أولى من حكم آخر. وإن كان يُجَوِّز كل واحد من المجتهدين أن يكون الأشبه عند من يخالفه غير الأشبه عنده، على طريقة من لا يذهب إلى أن الحق في واحد من مذاهب القائسين، وأن عليه دليلا قد تُعبِّد الكل بالرجوع إليه؛ لأن ما ذكرناه إنما يصح على مذهب من لا يُعَيِّن الحق من أقاويل المجتهدين، سواء ذهب إلى أن كل مجتهد مصيب، وأن الحق هو ما يؤدي اجتهاده إليه، أو ذهب إلى أن الحق في واحد منها ولكنه غير معين، ولم يُكلَّف إصابته [(٢)].

فإن قال: فعلى هذا المذهب هل يُجوِّز المجتهد أن يكون هاهنا أشبه سوى ما يؤدي اجتهاد كل واحد من المجتهدين إليه؟!

قيل له: من يذهب منهم إلى أن إثبات الشبه عند الله في كل حكم من أحكام الفروع - وإن لم يُكلَّف المجتهد إصابته - فإنه يُجَوِّز ذلك بل يثبته، وسنبين الكلام في هذه المسألة في موضعها بمشيئة الله [(٣)].

فأما من ذهب إلى أن المعنى المعتبر في الجمع بين الفرع والأصل هو العلة التي تدل الدلالة على تعلق حكم الأصل بها دون غيرها، فإنه إنما بناه على مذهبه في أن

---

(١) في (أ): بشبه.

(٢) وذلك كتردد العبد في كونه يملك بين الحر وسائر المملوكات، فبعضهم ألحقه بالحر لأنه عاقل يمكن منه الضبط والتصرف، كما أنه يملك إنكاح نفسه. وبعضهم ألحقه بسائر المملوكات لأنه لا يستقل ويَنْفُذ تصرف المالك فيه بالبيع أو الإجارة. فكل واحدٍ ألحقه بأقرب الأشباه في ظنه.

(٣) وذلك قبل نهاية الكتاب بثلاث مسائل.

الحق في واحد معين من أقاويل القائسين، وأن ما سواه باطل، فإذا ثبت بما سنبينه [(١)] من بعد بطلان هذا المذهب فسد هذا الاعتبار.

وأما من ذهب إلى أنه يُعتبر الشبه الذي يجمع الفرع والأصل، ولا يشترط فيه ثبوت تعلق الحكم به عن دليل أو أمارة، وإنما يعتبر مجرد الظن فإنه فاسد؛ لأنه يؤدي إلى إثبات الحكم من طريق التبخيت وما يجري مجراه، وهذا فاسد بالإجماع [(٢)]. والظن إذا لم يحصل عن أمارة صحيحة، فإنه لا حكم له.

فإن قيل: كيف يُتصوَّر هذا المذهب وهو قولهم إن المعتبر في رد الفرع إلى الأصل بشبه قد اقتضاه مجرد الظن، والظن لا يصح حصوله لا سيما للعاقل إلا عن أمارة، وإذا لم يصح ذلك فكيف يصح اعتراضكم على من يذهب إلى أن الظن المجرد لا حكم له؟

فالجواب: أن الظن لا يصح حصوله إلا عن بعض الأمارات، صحيحة كانت الأمارة أو فاسدة، على قول أكثر أصحابنا. ومن يقول منهم: إنا نعتبر الظن دون النظر في الأدلة والأمارات في أن ذلك الشبه مؤثر في الحكم أو غير مؤثر فيه فإنه يجب أن يكون مراده بذلك أنه يعتبر أدنى الأمارات التي يحصل عندها الظن، ولا ينظر فيها نظر من يعتبر أنها صحيحة أو غير صحيحة. ألا ترى أن من يقول: إني

---

(١) يشير بذلك إلى مذهب الأصم وبشر المريسي وابن عُلية وبعض أهل الظاهر، وسيبين فساد هذا المذهب في مسألة ((الحق واحد أم كل مجتهد مصيب)).

(٢) لا شك بأن القول بالتبخيت والحدس فاسد بالإجماع، ولكن قياس القول بالشبه على التبخيت قياس مع الفارق؛ لأن القول بالشبه المجرد قول بأمارة ضعيفة، أما الآخر لا يوجد أدنى ظن أو أمارة تعضده.

أعتبر في صحة العلة كونها جارية في معلولاتها وأن لا يدفعها أصل [١]، فقد اعتبر في ذلك ضربا من الأمارة وإن لم يكن صحيحا، فأما اعتراضنا على قولهم بأن الظن المجرد لا حكم له، فالغرض به أنه إذا كان حاصلا لا عن أمارة صحيحة فإنه لا حكم له، لا أنّا نقصد بذلك أن الظن يحصل لا [٢] عن شيء من الأمارات.

وأما من يعتبر في تشبيه الفرع بالأصل أن يكون النظر في بعض الأمارات يؤديه إلى الظن بأنه يجب أن يحكم به بحكم الأصل، وإن لم يعتبر شبها يجمعهما ((فيراعي صورة المسألتين فقط كنحو طهارة وطهارة، وما يجري مجرى)) [٣] ذلك فإنه فاسد؛ لأن إثبات الأحكام بالنظر [٤] في الأمارات من دون ردها إلى الأصول بشبه صحيح، يجمع [٥] الفرع والأصل على الوجه الذي بيناه، وإنما كان يصح [٦] في الفروع التي ليس لها أصول معتبرة [٧]، كجهة القبلة، و قِيَم المتلفات، وتقدير النفقات، وجزاء الصيد، وما يجري مجرى ذلك، وفي الاستدلال بالأصول على ما نبينه من بعد.

والذي يرد منها إلى أصل معين لا بد فيه من اعتبار ما لأجله صار رده إليه أولى من رده إلى أصل آخر من الشبه الذي تقتضي الأمارة تعلق الحكم به في الأصل؛

---

(١) قول القائل هذا يشعر أن المقول فيه هو قياس الطرد وليس قياس الشبه؛ لأن قياس الطرد هو عبارة عن جريان العلة في معلولاتها بشرط أن لا يدفعها أصل آخر، والجمهور على أنه قياس باطل.

(٢) في (ج): إلا. مصحفة.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٤) في (ج): في النظر.

(٥) في (أ): تشبيه صحيح يجتمع. وفي (ب): تشبيه.

(٦) في (أ): وإن كان يصح.

(٧) في (أ): معينة.

لأن الاقتصار على اعتبار الصورة مع العلم بأن الأحكام تختلف مع اتفاق الصورة يقتضي أن لا يكون رده إلى ذلك الأصل الذي يوجب رده إليه حكما مخصوصا، أو أن رده إلى أصل يوجب رده إليه خلافه، فلا بد من اعتبار شبه يجمعهما.

يبين ذلك أن رده [(١)] إليه من دون شبه يجري مجرى رده إلى أي الأصلين شاء، من غير دليل يقتضي ذلك ويؤدي إلى إثباته فرعا لذلك الأصل بما يجري مجرى التبخيت، وهذا معلوم فساده، وكما لا بد من اعتبار أصل مخصوص يكون الفرع برده إليه أولى من سائر الأصول، فكذلك [(٢)] لا بد من اعتبار شبه يكون رد الفرع به إلى الأصل أولى من شبه آخر، وهذا يبين فساد ما ذهب إليه من اعتبر في التشبيه بين الفرع والأصل ما حكيناه.

* *

(١) في (ب)، و(ج): وجزاء الصيد، وما يجري مجرى ذلك. فأما الفرع الذي يمكن رده إلى أصل معين، فورود التعبد بالقياس يوجب رده إليه، وإذا وجب ذلك فإنه لا بد من اعتبار شبه يجمعهما لأن رده...

(٢) في (ب)، و(ج): وكذلك.

فصل
[معنى العلة والشبه]

إن قال قائل: إذا قلتم: إن المعنى الذي يُحمل به الفرع على الأصل ويجري عليه حكمه لمشاركته إياه في ذلك يسمى: علةً، ويسمى: شبها، فما معنى العلة وما معنى الشبه؟!

قيل له: العلة [(١)] في استعمال أهل اللغة عبارة عن الأمر الذي لأجله يتغير الحكم على الشيء، ويتجدد منه ما لم يكن حاصلا، ولهذا يوصف المرض بأنه علة. وتستعمل هذه العبارة في الدواعي إلى الأفعال والصوارف عنها، لما كان عندها يتجدد من الأفعال ما لم يكن، وينتفي ما كان يصح وقوعه، فيقول اللغوي لغيره: لأية علة تأخرت عني، وما العلة في أنك قضيت حاجة فلان ولم تقض حاجتي؟

ويقال أيضا: إن علة غلاء البيع قلة الشيء، وعلة رخصه كثرته.

فقد بان أن هذه العبارة مستعملة عند أهل اللغة فيما لأجله يتغير حكم الشيء [(٢)].

فأما المتكلمون والفقهاء فإنهم لما عرفوا من طريق الدلالة أن هاهنا أمورا مؤثرة في الأحكام العقلية والشرعية ومقتضية لها، استعملوا هذه اللفظة فيها تشبيها لها بطريقة أهل اللغة في استعمالها.

---

(١) تستعمل كلمة العلة لغة في معنيين: في المرض وفي السبب، والسبب إما يكون داعياً أو صارفاً. كما مثل المصنف. والمعنى الاصطلاحي يناسب المعنيين، فالعلة سبب وداعي لإثبات الحكم في الفرع، كما أنها تغير الحكم بتغييرها. وينظر في معناها اللغوي الصحاح للجوهري، مادة: علل ٥/ ١٧٧٣، واللسان مادة: علل ٤/ ٣٠٨، وميزان الأصول ص ٥٧٩.

(٢) وذلك عند تعارض الأشباه لا بد من إلحاق الفرع بأكثر الأصول شبهاً.
في (ب): يتغير حكمه. وسقط من (ج): الشيء.

فالعلة [١] العقلية عند شيوخنا المتكلمين: المعنى الذي يوجب حالا أو حكما للغير ويؤثر في ذلك على التحقيق، كالعلم الذي يوجب كون العالم عالما، والقدرة التي توجب كونه قادرا، والحركة التي توجب كون الجسم متحركا [٢]، ولها أحكام مخصوصة لا بد من حصولها:

منها [٣]: أن يحصل الحكم عند حصولها، ولا يكون منفصلا عنها، ولا يصح وجودها مع انتفائه ولا تقدمها عليه.

ومنها: أن لا يكون إيجابها له موقوفا على معنى آخر يقارنه أو شرط، وإن كان يصح دخول الشرط في وجودها.

ومنها: أن لا يكون إيجابها له مختصا بعين دون عين، أو وقت دون وقت. ولهذه الجملة نقول: إن علتين لا يصح أن يوجبا حكما واحدا [٤].

فإن قال قائل: أليس في المتكلمين من يذهب إلى أن العلة يجوز تقدمها للحكم، وأن أسباب الأفعال هي علل لها، وإن كان فيها ما يصح تقدمه؟

قيل له: لم نقل إن ما ذكرناه في معنى العلة مذهب جميع المتكلمين، فيكون ما أوردته قدحا في قولنا، وإنما قلنا إنه اختيار شيوخنا، فمن خالفهم في ذلك من

---

(١) في (ج): فاللغة. مصحفة.

(٢) في (أ): توجب كونه متحركا.

(٣) في (أ): عنها. مصحفة.

(٤) ووجه كون العلتين العقليتين لا توجبان حكماً واحداً على رأي بعض المتكلمين أن العلتين العقلتين لا يخلو: إما أن تكونا مثلين، أو خلافين. فإن كانتا مثلين، استغني عن إحداهما بالأخرى. وإن كانتا خلافين، فلا يجوز أن يُثبتا حكماً واحداً؛ لأن العلة العقلية توجد لنفسها، ومحال أن تكونا نفساهما مختلفين وتوجبان حكماً واحداً.

المتكلمين فلا يخلو من أن يكون مخالفا في المعنى أو في العبارة. فإن [١] خالف في المعنى وأنكر [٢] أن يكون هاهنا معنى يوجب الحكم أو الحال للغير، ومن حقه أن لا يتقدمه وأن [٣] لا يكون الحكم منفصلا عنه، فنحن نبين ذلك من طريق الدليل. ويدل على أن وجود القدرة من غير أن يكون الحي قادرا بها، يستحيل [٤] من حيث يؤدي إلى الصفة التي تقتضيها الذات بشرط الوجود، وهي تعلق القدرة بمقدورها، وإيجابها كون الغير قادرا يصح أن لا يحصل مع حصول الوجود، وهذا ينقض القول بأنها مقتضية لها بشرط الوجود. ويؤدي أيضا أن لا يكون بينها وبين ما ليس بقدرة كالسواد وغيره فصل في تلك الحال.

ولا يعترض هذا قولهم: إن القدرة إذا صح وجودها، وإن لم يصح الفعل بها في حال الوجود وإنما يصح في الثاني، ولا يؤدي ذلك إلى أن لا يكون بينها وبين ما ليس بقدرة فصل، فكذلك لا يمتنع وجودها، وإن كان القادر إنما يصير قادرا بها في الثاني؛ لأن صحة الفعل بها في الثاني لا يؤدي إلى وجودها متعرية عن الصفة التي تقتضيها الذات، وينفصل بها مما [٥] ليس بقدرة، من حيث لم توجد إلا وهي موجبة لكون القادر قادرا، وليس هكذا إذا جوّز وجودها من غير أن يقدر بها قادر.

((فأما صحة الفعل بها في الثاني فهي حكم تعلق القدرة به؛ لأنها لا تكون قدرة على الفعل إلا على هذا الحد، ولو كانت مقارنة له لما صح أن تكون قدرة عليه)) [٦].

---

(١) في (أ): وإن.

(٢) في (أ): فأنكر.

(٣) في (أ): وأنه.

(٤) في (أ): فيستحيل.

(٥) في (ج): وينفصل عنها ما.

(٦) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

وإذا [١] سلم ما ذهبنا إليه في هذا الباب من طريق المعنى لم يبق إلا الخلاف في العبارة، وهو استعمالهم هذه العبارة فيما يصح تقدمه على ما يوصف بأنه موجب له كالأسباب. والذي يُحتاج إلى بيانه في هذا الموضع هو أن اصطلاحنا أولى من اصطلاحهم، والوجه بيّنٌ في ذلك؛ لأن استعمالنا أشبه بطريقة أهل اللغة من استعمالهم؛ لأنهم إنما يستعملون هذه العبارة في الأمر الذي يكون تغير الحكم مقارنا له، والسبب يصح وجوده من دون وجود المسبب، فوصفه [٢] بأنه علة له يقتضي الخروج عن طريقة أهل اللغة فيما استعملوا هذه العبارة فيه.

والثاني: أنهم إنما قصدوا باستعمال هذه العبارة فيه ما اعتقدوا أن تغيّر الحكم يتعلق به، وقد علمنا أن المسبب إنما يتعلق على الحقيقة بالفاعل القادر عليه دون السبب، وأن السبب جاري [٣] مجرى الآلة للقادر منا.

فإن قال: هل يجوز عندكم وصف ما لا يجري مجرى ما ذكرتم بأنه علة؟!

قيل له: لا يمتنع استعمال هذه العبارة في غير المعنى الذي ذكرناه توسعا لا حقيقة، وهذا كقولنا: إن علة احتمال الجوهر للعَرَض كونه متحيزاً، فهذا إنما نطلقه على ضرب من التوسع. فأما حقيقة العلة العقلية فهي ما قدمنا ذكره.

فإن قال: أليس من قولكم أن السواد علة لكون الأسود أسود؟!

قيل له: لسنا نقول ذلك، ولا يصح عندنا أن يقال: إن السواد علة للأسود؛ لأن المستفاد بوصفنا للأسود بأنه أسود هو أن فيه سوادا، فلو قلنا: إن علة كونه أسود هي وجود السواد، لكان الحاصل من هذا القول أن وجود السواد علة في وجود

---

(١) في (ج): فإذا.

(٢) في (ج): ووصفه.

(٣) في (ب)، و(ج): جاريا. مصحفة.

السواد وهذا لا يصح، وإنما يقول أصحابنا: إن السواد علة لأجراء الوصف على الأسود بأنه أسود؛ لأنه لولا وجود السواد فيه لما أجري عليه هذا الوصف.

فإن قال: فالسؤال باقي؛ لأن وجود السواد لا يجوز أن يكون [1] موجبا لا يجوز أن يكون لهذا الوصف، فكيف يكون علة له؟

قيل له: إنما كان يصح ما سألت عنه لو قلنا: إن وصف السواد بأنه علة لوصف الأسود بأنه أسود مستعمل على الحقيقة، وأن كونها علة في ذلك يجري مجرى العلل العقلية، فأما إذا وصفناه بأنه علة على طريق التوسع، وسلكنا فيه طريقة أهل اللغة، وأجريناها مجرى العلل اللغوية التي بينا فائدتها في استعمال أهل اللغة فالسؤال غير لازم.

وأما العلة الشرعية فإنها عبارة في اصطلاح الفقهاء عن الصفة التي ثبت تعلق الحكم الشرعي الثابت بالنص، وما يجري مجراه بها وتأثيرها [2] فيه، سواء كان الحكم إثباتا أو نفيا وإسقاطا، وسواء كان طريق ثبوت تعلقه بها العلم الحاصل عن دليل، أو غالب الظن الحاصل عن أمارة على قول أكثر القائسين، وعلى قول بعضهم يجب أن يكون طريق ثبوت ذلك العلم دون الظن.

فإن قال: ما المراد بقولكم: إن الحكم يتعلق بها، وقد علمنا أن الحكم الذي هو فعل المكلف والجاري مجرى فعله من إقدام أو تجنب لا تأثير للصفة فيه؛ لأن ذلك لو لم يقع لكانت الصفة التي هي علة الحكم مؤثرة فيه. ألا ترى أن العقد المشتمل على التفاضل في البر لو لم يتجنب، لما أخرج ذلك علة تحريم التفاضل فيه، من أن [3] تكون مؤثرة في الحكم.

(١) بياض في (أ). وفي (ج): وجود السواد لا يكون.

(٢) في (أ): مجراها وتأثيرها.

(٣) في (أ): فيه وأن.

قيل له: المراد بالحكم الذي يتعلق بالعلة وتكون هي مؤثرة فيه، ليس هو ما يرجع إلى فعل المكلف، وإنما يرجع به إلى اللزوم، فما [١] يلزم المكلف بحكم النص، وما يجري مجراه هو الحكم الذي تتعلق به العلة، سواء حصل الامتثال [٢] أو لم يحصل، وهذا كما نقوله: إن عقد النكاح علة في حكم الاستمتاع، وليس المراد به وقوع الفعل، وإنما المراد به الاستباحة.

فإن قال: بماذا يقع الفصل بين العلة العقلية والعلة الشرعية، وفي ماذا يتفقان [٣]؟

قيل له: العقلية لمّا كانت مؤثرة في الحكم على طريق الإيجاب اقتضت الشرائط التي ذكرناها، وبيّنا أن من حقها أن يختص بها، من استحالة وجودها غير موجبة للحكم، واستحالة كون إيجابها له موقوفا على شرط أو معنى آخر، واستحالة [٤] وجودها مع انتفاء الحكم في بعض الأعيان أو بعض الأوقات؛ لأن تجويز وجودها مع انتفاء هذه الشرائط ينافي كونها مؤثرة في الحكم على طريق الإيجاب الصادر عن صفة الذات [٥].

والعلة الشرعية لا تختص بهذه الشرائط؛ لأنها لما كان تأثيرها في لحكم لا على طريق الإيجاب، وإنما وجه تأثيرها فيه كونها لطفا للمكلف، وداعيا إلى اختيار أفعال أخر [٦] صار تأثيرها متعلقا بالاختيار، وما طريقه الاختيار لا يمتنع [٧] أن يختلف

---

(١) في (أ): مما. وفي (ج): فيما.

(٢) في (أ): الإمساك. مصحفة.

(٣) ينظر في الشرعيات ص ٢٨٢، حيث ذكر القاضي عبد الجبار الفرق الأول بينهما.

(٤) في (أ): فاستحالة.

(٥) سقط من (ب)، و(ج): الصادر عن صفة الذات.

(٦) في (ب)، و(ج): فعل آخر.

(٧) في (ج): لا نمنع.

حكمه في الأعيان والأوقات، ويختلف حكم الدواعي في ذلك. فلهذا لم يمتنع في العلة [1] الشرعية أن تكون موجودة غير مؤثرة في الحكم، ولم يجب أن يكون وجود الحكم تابعا لوجودها في جميع الأوقات.

وأما الوجه الذي يجب اتفاقهما فيه فهو أن العلة الشرعية لا بد من أن يكون لها من التعلق بالحكم الذي هي علة له ما ليس لغيره، وأن يكون لها من التأثير فيه ما ليس في غيره، حتى تكون بكونها [2] علة له [3] أولى من أن تكون علة لغيره، وإن كان ما لها من التعلق والتأثير لا يجري مجرى ما للعلة العقلية منهما. ويجب أيضا اتفاقهما في أن الحكم يجب أن يتبع العلة الشرعية أينما وجدت بعد تقرر الشريعة على ما تقررت عليه، كما يجب ذلك في العلة العقلية على مذهب من (لم يمنع من تخصيص العلة، ولا يجب ذلك على مذهب من) [4] يجوّز تخصيصها [5]، (وإن كان يجب أن يتبعها إذا لم يمنع من ذلك مانع) [6].

فإن قال: فإذا [7] قلتم إن العلة لا بد من كونها مؤثرة في الحكم، فهل تقولون إن الحكم من حقه أن يتبعها في الأصل والفرع أو في أحدهما؟

---

(١) في (ب): اللغة. مصحفة.

(٢) في (أ): يكون كونها.

(٣) سقط من (ج): له.

(٤) سقط من (أ)، و(ج): ما بين القوسين.

(٥) ذكر ابن النجار في شرح الكوكب المنير عشرة أقوال في تخصيص العلة، ونسب القول بتخصيصها مطلقاً إلى جمهور الحنفية والمالكية والحنابلة، وبه قال أبو يعلى، وأبو الخطاب، وذهب الشافعي وأكثر الصحابة وبعض المتكلمين والماتريدي من الحنفية إلى بطلان تخصيص العلة مطلقاً. ويوجد بين هذين القولين أقوال تتضمن قيوداً في القبول أو الرد.

(٦) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٧) في (أ): إذا.

قيل له: إذا كان المراد بقولنا إن الحكم يتبعها تأثيرها فيه وتعلقه بها، فإنّا نقول: إن الحكم يتبعها في الأصل والفرع، وإذا كان المراد بذلك ما يرجع إلى طريقة العلم بالحكم والعلة، وما به يتوصل المجتهد إليه، فإنّا نقول: إن العلة هي التي تتبع الحكم في الأصل والحكم لا يتعبها؛ لأنّا إنما نعلم ثبوت الحكم بالنص وما يجري مجراه أولا، ثم نتوصل بذلك إلى معرفة العلة.

وأما حكم الفرع فإنّا نقول: إنه تابع للعلة؛ لأنّا إنما نعرف علة حكم الأصل أولا، ثم نتوصل بذلك إلى معرفة حكم الفرع.

فإن قال: فما المعلَّل بالعلة، وهل بين المعلل والمعلول فرق؟

قيل له: أما المعلل فهو حكم الأصل فقط دون حكم الفرع [1]؛ لأن ذلك عبارة عن الحكم المعلوم الذي طُلب علته، فأثبت [2] ما دل الدليل عليه وحكم بكونه علة له، وحكم الفرع لا يتأتى منه ذلك؛ لأنه إنما يصح إثباته بعد العلم بالعلة، وأما المعلول [3] فإنه لا يمتنع أن يكون عبارة عن حكم الأصل والفرع على وجه، وأن يكون عبارة عن حكم الفرع على وجه آخر، فالأول: أن يكون المراد به ما تعلق بالعلة؛ لأن حكمي الأصل والفرع جميعا متعلقان بالعلة. والثاني: أن يكون المراد به ما أثبت بعلة حكم [4] الأصل؛ لأن هذا يختص بحكم الفرع، وهذا كله طريقه الاصطلاح.

---

(١) قال أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧٠٥: ((المعلل: هو ما طلبت علته فعلل بها. وهذا هو الحكم الثابت في الأصل. وأما المعلول: فهو الذي أثرته العلة وأنتجته. وهذا هو الحكم من حيث هو ثابت في الفرع لا من حيث هو ثابت في الأصل)). وفي شرح الكوكب المنير ٤/ ١٦: ((المعلل: هو الحكم المستفاد من القياس)). ونسب لأبي علي الطبري الشافعي أنه يجعل المعلل المحكوم فيه. وأوسع من كتب في بيان حقيقة المعلول ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٢٨، حيث ذكر ثلاثة مذاهب. ولكنه ختم المسألة بأن الخلاف لفظي.

(٢) في (أ): فما ثبت. مصحفة.

(٣) في (أ): فأما. وفي (ج): وأما المعلوم.

(٤) في (أ): ما أثبت بعلة حكم. ثم خدش كلمة (بعلة).

وأما الشبه فإنه في استعمال أهل اللغة عبارة عن [١] ما اقتضى الاشتراك فيه تشابه المشتبِهَين [٢] وتماثل المثلين [٣]، ومن حق المشتبهين والمثلين أن يقوم أحدهما مقام الآخر (ويسد مسده، فإن كانا مثلين ومتشابهين على الإطلاق، وجب أن يقوم أحدهما مقام الآخر) [٤] على الإطلاق، وإن كانا [٥] مثلين مشتبهين [٦] على التقييد وجب أن يقوم أحدهما مقام الآخر في المعنى الذي اشتبها فيه وتماثلا فيه. ولهذا لا يمتنع أن يقال على طريقة اللغة: إن السواد مثل البياض في الوجود، وأن يقال: إن السواد مثل السواد على الإطلاق.

وأما على طريقة المتكلمين من أصحابنا فالتشابه على الحقيقة عبارة عن: « اشتراك الذاتين في صفة الذات، كالجوهرين والسوادين ». فأما الاشتراك فيما لا يرجع إلى الذات فإنه لا يقتضي التماثل والاشتباه بين الذاتين على الحقيقة؛ لأن ما يفيد الاشتراك [٧] في صفة الذات فإنما [٨] يرجع:

إما إلى تشابه معنيين في الذات سواهما، كقولنا: إن الأسود [٩] مثل الأسود؛ لأن المراد به أن السواد مثل السواد. وقولنا: إن زيدا مثل عمرو في سخائه أو صلاحه،

---

(١) سقط من (ج): عن.

(٢) في (أ): فتشابه. وفي (ج): المشبهين. في الموضعين.

(٣) ينظر لسان العرب ٤/ ٢١٨٩.

(٤) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٥) في (ج): فإن كان.

(٦) سقط من (أ): مثلين. وفي (ج): مشبهين. في الموضعين.

(٧) في (أ): ما يتعدى إلى. وفي (ب)، و(ج): ما يبعد الاشتراك. ولعل الصواب ما أثبت. ويدل عليه ما يأتي من قوله: وإنما الذي يفيد...

(٨) في (ب)، و(ج): فإنه.

(٩) في (أ): السواد.

وما يجري مجرى ذلك؛ لأن المراد به أن طريقته في أفعاله ومتصرفاته مثل طريقته.

وإما أن يرجع إلى تشابه صفتين للذات، مثل قولنا: إن السواد مثل البياض في الوجود؛ لأن المراد به أن وجوده كوجوده، ولا يرجع في شيء من ذلك إلى تماثل الذاتين، وإنما الذي يفيد تماثلهما على الحقيقة اشتراكهما فيما به [١] يخالف كل واحد ما يخالفه وهو صفة الذات.

فقد بان بهذه الجملة أن التماثل بين الشيئين على الحقيقة إنما يحصل بالاشتراك في صفة الذات، فهذا هو الشبه الذي يعتبره شيوخنا المتكلمون.

فإن قال قائل: هذا الذي ذكرتم يؤدي إلى أنكم قد أخرجتم استعمال لفظ التشابه والتماثل عن طريقة أهل اللغة؛ لأن المعنى الذي حققتموه في هذا الباب وذكرتم أن التماثل عبارة عنه مما لا يعرفه أهل اللغة!

قيل له: ليس الأمر كما قدَّرتَه؛ لأنّا إذا عرفنا أن أهل اللغة قصدوا بوضع الاسم: معنى، واعتقدوا حصوله في موضع من المواضع فأجروا الاسم عليه، وعلمنا نحن أن [٢] المعنى المقصود بالاسم إنما يحصل في غير الموضع الذي اعتقدوه فيه، خصصنا الموضع الذي قد علمنا حصول المعنى المقصود بالاسم فيه باجرائه عليه دون ما غلطوا فيه، ولا نكون بذلك خارجين عن طريقتهم في استعمال الاسم، ولا ناقلين له عن موضع اللغة [٣].

ألا ترى أن العرب لما استعملت اسم الإله فيمن يحق له العبادة، واعتقدت في

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): به.

(٢) في (أ): بأن.

(٣) عقد المصنف مسألة خاصة بعد خمس مسائل لإثبات الأسماء بالقياس وقال فيها: ((والصحيح عندنا أن إجراء بعض الأسامي على المسميات من طريق القياس اللغوي يصح بأن يجري على مسمى ما ثبت كونه اسماً لغيره عن العرب)).

الأصنام أن هذا المعنى قد وجد فيها سمَّتها: آلهة. ولما علمنا نحن أن هذا المعنى المقصود بالاسم عندهم لا يصح في الأصنام، وإنما يصح في القديم تعالى، استعملنا الاسم فيه دون الأصنام، ولا نكون بذلك خارجين عن طريقة اللغة.

وكذلك إذا عرفنا أنهم أرادوا بوصف الشيئين بأنهما مثلان ومتشابهان على الإطلاق أن ذات أحدهما يقوم مقام ذات الآخر، وتسد مسدها على أخص وجه يصح هذا [1] الحكم عليها؛ لأن إطلاق التشابه يفيد ذلك.

وعلمنا أن هذا الحكم على أخص الجهات من حيث ينتفي مع حصوله حكم الخلاف بينهما على التحقيق لا يتأتى إلا بالوجه الذي ذكرناه، وهو اشتراكهما في صفة الذات من الوجه الذي بيناه استعملنا هذا الاسم فيه حقيقةً، ولم نكن بذلك خارجين عن طريقة اللغة، بل حقيقته في موضوع اللغة يقتضي ما بيناه [2]، كما بينا ذلك في وصف القديم تعالى بأنه إله دون الأصنام.

وأما على طريقة الفقهاء فالشبه هو: « المعنى الذي يُحمل به الفرع على الأصل في حكمه إذا ثبت تعلق حكم الأصل به »، وقد بيّنا فيما تقدم أن في القائسين من يعتبر شبها مخصوصاً ويخطِّئ من يعتبر خلافه، وإن جعله مقدورا أو مؤديا [3] لما كلف [4].

---

(١) في (أ): بهذا.

(٢) في (ج): ما قلناه.

(٣) في (أ): معذوراً ومقدراً.

(٤) الذي يظهر من كلام المصنف. وكما يفهم من كلامه المتقدم أنه يعني بالشبه: هو ما يجمع بين الفرع والأصل. وهذا الشبه إما أن يظهر مناسبته لحكم الأصل بذات الوصف فهذا هو المناسب، وهو ظاهر في التعليل، ولا مجال للاختلاف فيه عند من يعتد بقولهم إذا توفرت الشروط اللازمة، وإما أن لا يكون مناسباً بذاته، ولكن يكون مستلزماً لما يناسبه بذاته، فهذا هو الشبه اصطلاحاً الذي عليه كثير من الأصوليين، وهو أقل درجة من الأول ومحل خلاف في حجيته. وإما أن لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه، وهذا هو الطرد، وهو الذي ذهب الجمهور لمنع اعتباره والتعليل به.

فإن قال: هلا ذكرتم مذهب من يقول من القائسين: إن الشبه الذي يجمع به بين الفرع والأصل يجب أن يكون عليه دليل يؤدي النظر فيه إلى العلم، وإن الحق معين [1] فيه دون غيره؟

قيل له: إنما لم نذكر قول هؤلاء في هذا الموضع؛ لأنه [2] نقل استعمالهم لذكر الشبه فيما يجمع به بين الفرع والأصل، وإنما يعبرون عنه بالعلة. وإنما يستعمل ذكر الشبه من يذهب إلى الاجتهاد ولا يعيِّن الحق في أقاويل المجتهدين، فهؤلاء هم الذين يستعملون ذكر الأشباه في مسائل الاجتهاد، دون القائلين بأن الحق في واحد معين منها [3].

فإن قال: أليس قد [4] يقول الفقهاء إن شبه هذا الفرع بهذا الأصل شبه صحيح، وأن شبهه بأصل آخر فاسد، فلِمَ قلتم: إن الشبه عندهم عبارة عن المعنى الذي يجمع به بين الفرع والأصل في الحكم؟!

قيل له: إنما أردنا بذلك أن الشبه المعتبر في باب القياس وفي إثبات الحكم هو ما ذكرناه، ولم نرد به أن لفظ [5] الشبه لا يستعملونه في غير هذا المعنى على وجه من الوجوه. ولا إشكال في أن الشبه المستعمل في طريقة الفقهاء وعُرْفهم إنما [6] هو عبارة عن شبه مخصوص [7] دون جميع الأشباه التي تجمع الفرع والأصل.

---

(١) في (أ): متعين.

(٢) في (أ): لأنهم.

(٣) في (ج): منها معين.

(٤) سقط من (أ): قد.

(٥) في (أ): لفظة.

(٦) في (ج): إنها عبارة.

(٧) وهو المناسب للحكم بذاته، أو مستلزم للمناسب بذاته دون سائر الأشباه.

ألا ترى أنهم إذا أطلقوا القول بأن الأرز له شبه [١] بالبر في تحريم التفاضل، لم يعقل من ذلك إلا شبه مخصوص دون سائر الأشباه التي يشتركان فيه [٢]، من كونهما موجودَين وجسمَين وملونَين، وما يجري مجرى ذلك مما يكثر إحصاؤه. على أنهم إنما يقولون: إن تشبيه هذا الفرع بالأصل فاسد في الشبه الذي يعتبره بعض القائسين في حمل الفرع عليه، وإن لم يكن ذلك صحيحا عند غيره. فقد ثبت أن الشبه المستعمل في عرف الفقهاء لا يخرج معناه عما ذكرناه.

وإذا ثبت [٣] ما بيناه من معنى العلة والشبه على عرف الفقهاء واصطلاحهم، ثبت أن المعنى الذي يجمع له بين الفرع والأصل في الحكم يسمى: علة، وشبها [٤] على ما بيناه، والله تعالى أعلم.

* *

(١) في جميع المخطوطات: شبها. والصواب ما أثبت.

(٢) الضمير يعود على (سائر الأشباه).

(٣) في (ج): تثبت. مصحفة.

(٤) العلة والشبه عند المصنف مترادفان، وفرق غيره بين قياس العلة وقياس الشبه، حيث أن الوصف في الأول ينبغي أن يكون الوصف مناسباً لحكم الأصل. وفي الثاني لا تتحقق المناسبة بذاته، ولكنه يكون مستلزماً للمناسب كما بينا. وأما الغزالي فذكر أن الشبه يطلق على كل قياس مما يناسب ما ذهب إليه المصنف هنا. وكلام قاضي القضاة في التفريق بين العلة والشبه في الشرعيات ص ٣٥٣ أوضح من كلام المصنف هنا.

مسألة[1]

[جري العلة في معلولاتها دليل صحتها]

ذهب نفر من أصحاب الشافعي وغيرهم إلى أن جري العلة في معلولاتها من غير أن يدفعها أصل أو تقاومها علة أخرى يدلك على صحتها [2].

وعند شيوخنا المتكلمين ومن يُحَصِّل من الفقهاء أن ذلك لا يدل على صحة العلة.

---

(١) بحث جمع من الأصوليين هذه المسألة في مسالك العلة، وبعضهم في أقسام القياس، وينظر كل ما يتعلق بها في: المحصول ٢/ ٢/ ٣٠٥، البرهان ٢/ ٧٨٨، التمهيد ٤/ ٣٠، منتهى ابن الحاجب ص ١٨٥، أحكام الآمدي ٣/ ٣٠١، جمع الجوامع مع البناني ٢/ ٢٩١، روضة الناظر ص ٣٠٩، اللمع ص ٦٣، المسودة ص ٤٢٧، إرشاد الفحول ص ٢٢٠، نهاية السؤل مع البدخشي ٣/ ٧٢، المستصفى ص ٤٤٣، المنخول ص ٣٤٠، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٠٣، المعتمد ٢/ ٧٨٦، القياس الشرعي لأبي الحسين ٢/ ١٠٣٨، الشرعيات ص ٣١٣، شرح الكوكب المنير ٤/ ١٩٨، ميزان الأصول ص ٦٠٥، الإبهاج ٣/ ٧٨، أحكام الفصول للباجي ص ٦٤٩.

(٢) نسب هذا القول الإسنوي في نهاية السول للغزالي في شفاء الغليل، وللرازي في الرسالة البهائية، وللأرموي صاحب الحاصل، والبيضاوي، ونقله الشيخ أبو إسحاق في التبصرة ص ٤٦٠ عن أبي بكر الصيرفي. ونقله الباجي عن الصيرفي، وعن الحسن بن القصار المالكي. ونسبه الرازي في المحصول لكثير من قدماء الشافعية. ونسبه القاضي عبد الجبار في الشرعيات لكثير من الشافعية، ونسبه في التمهيد لبعض الشافعية كالصيرفي. ونسبه إمام الحرمين في البرهان، وابن السبكي في الإبهاج لبعض الحنفية. ونسب إمام الحرمين للكرخي أنه قال: التعلق به مقبولاً جدلاً، ولا يسوغ التعويل عليه عملاً ولا فتوى.

وقال الرازي: ومن فقهائنا من بالغ فقال: مهما رأينا الحكم حاصلاً مع الوصف في صورة واحدة حصل ظن العلية. وهذا قول ثالث في المسألة. في المحصول ٥/ ٣٠٥.

وهو الذي ذهب إليه شيخنا أبو عبد الله [(١)]، وحكاه عن أبي الحسن الكرخي رحمهما الله [(٢)].

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه:

[الأول]: **منها**: قول الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، قالوا: فنبّه الله تعالى على أن ما لا تناقض فيه فمن سبيله أن يكون صحيحا وأن يكون من عنده.

و[الثاني]: **منها**: أن قصور العلة عن كونها جارية في معلولاتها إذا كان يدل على فسادها، فجريها [(٣)] في المعلولات يجب أن يدل على صحتها.

و[الثالث]: **منها**: أن هذه العلة لو كانت فاسدة لدلت الأصول على فسادها، فإذا لم يكن في شيء من الأصول ما يدفعها ويدل على فسادها، وجب أن نحكم بأنها غير فاسدة، وإذا لم تكن فاسدة وجب أن تكون صحيحة.

و[الرابع]: **منها**: أنها لو لم تكن صحيحة لقاومها ما يخالفها؛ لأن الحق هو الذي لا يجوز أن يقاومه ما يخالفه. فأما الباطل فلا يمتنع أن يقاومه ما يخالفه.

و[الخامس]: **منها**: أن ورود التعبد بالقياس إذا كان يقتضي صحة القياس على

---

(١) قال بهذا القول: جماهير العلماء، واختاره أكثر المصنفين والمتأخرين. وشنع بعضهم على القائلين بالقول الأول. نقل إمام الحرمين في البرهان ٢/ ٧٩١ عن الباقلاني والأستاذ أنهما قالا: من طَرَدَ عن غرة فهو جاهل غبي، ومن مارس قواعد الشرع واستجاز الطرد فهو هازئ بالشريعة مستهين بضبطها. ونقل الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٢٢٠ عن القاضي حسين أنه لا يجوز أن يدان الله به. ونقل عن أبي السمعاني قوله: ((وسمى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجة والاطراد دليلاً على صحة العلية: حشوية أهل القياس. وقال: ولا يعد هؤلاء من جملة أهل القياس)).

(٢) سقط من (أ): رحمهما الله.

ما نسبه لأبي الحسن الكرخي مخالف لما نسبه إليه إمام الحرمين في البرهان ٢/ ٧٨٩.

(٣) في (ج): مجريها. مصحفة.

كل أصل يمكن القياس عليه [(١)] ما لم يمنع من ذلك مانع، فكذلك يجوز أن نجعل كل صفة للأصل علة، ونقيس عليها إذا أمكن إجراؤها في المعلولات، ولا يلزم أن نخص بذلك صفة دون صفة، كما لا يلزم أن نخص بالقياس على ما نقيس عليه أصلا دون أصل.

والذي يدل على أن ما ذهبوا إليه لا يقتضي صحة العلة: أن إثبات الصفة علة هو حكم من الأحكام، فكما لا يجوز أن نثبِت حكما شرعيا ونقتصر في إثباته على أنّا نحكم بمثله في نظائر الموضع الذي أثبتناه فيه، ولا نرجع في ذلك إلى دلالة تدل على صحته، ثم نحكم بمثله في نظائره، فكذلك [(٢)] الصفة لا يجوز أن يعتمد في إثباتها علة، على أنّا [(٣)] نلحق الحكم بها أينما وجدت.

وأيضا فإنه لا يجوز أن يكون دليل صحة الحكم ما يكون تعلقه به، كتعلقه بخلافه الذي قد علم فساده [(٤)]؛ لأن ما يدل على صحة الشيء يجب أن يكون له من التعلق به [(٥)] ما لا يصح تعلقه بالفاسد، وقد علمنا أن هذه الطريقة يمكن حصولها في العلة الفاسدة، كما يمكن [(٦)] في العلة الصحيحة، وهذا يمنع من كون ذلك أمارة ودلالة على صحة الصحيح منها.

---

(١) سقط من (ج): عليه.

(٢) في (ج): وكذلك.

(٣) في (ج): أن.

(٤) في (ب)، و(ج): كتعلقه بما علم فساده.

(٥) سقط من (ج): به.

(٦) في (ج): يمكن حصولها.

وأيضا فإن تعلق الحكم بالعلة أينما وجدت إنما يصح بعد ثبوت كونها علة [١]، وقيام الدلالة على ذلك، فكيف يصح أن يقال: إن إجراءها في المعلولات يدل على صحتها، وجواز إجرائها في معلولاتها فرع على العلم بصحتها. وهذا يؤدي إلى الاستدلال بالفرع على الأصل، ويؤدي أيضا إلى أن الحكمين اللذين أحدهما صحة العلة، والآخر صحة إجرائها في معلولاتها، كل واحد منهما علة في صحة الآخر؛ لأن إجراء العلة في معلولاتها لا يصح إلا بعد العلم بكونها [٢] علة، فإذا كان جريها في معلولاتها علة صحتها، كان كل واحد من الحكمين علة في صحة الآخر، وهذا محال، فما [٣] يؤدي إليه يجب أن يكون فاسدا.

وأيضا فإن الحاصل من قول من يعتبر في صحة العلة جريها في معلولاتها أنه يقول: إن حكمي في موضع من المواضع بصحة شيء يدل على صحته إذا حكمتُ به في موضع آخر، وإن ما ادعيته في موضع يصح بما ادعيته [٤] في موضع آخر، وهذا ظاهر الفساد.

فإن قال قائل: لسنا نقول: إن جري العلة في معلولاتها يدل مجرده وانفراده على صحتها، وإنما نقول: إن جريها في المعلولات من غير أن يدفعها أصل، أو تقاومها

---

(١) وفي كتاب القياس الشرعي لأبي الحسين ٢/ ١٠٣٨: ((كان ينبغي أن يدل المعلل على صحتها في الأصل أولاً حتى يحسن منه أن يعلق الحكم بها في الفروع، فقد علم أن جريان العلة في معلولها فرع على إقامة الدلالة على صحتها، فلا يجوز أن يجعل دليلاً على صحتها)).وانظر المعتمد ٢/ ٧٨٦، وإحكام الأصول للباجي ص ٦٤٩.

(٢) في (ب)، و(ج): بكونه.

(٣) في (أ): فيما.

(٤) في (ب)، و(ج): أدعيه.في الموضعين.

علة أخرى تدل بمجموعها [١] على صحتها، فما دللتم به على فساد اعتبار جريها في معلولاتها لا يقدح فيما نذهب [٢] إليه.

قيل له: ما أضفتم إلى جريها في معلولاتها من الوجهين الآخرين إذا كان سبيلها [٣] سبيل الوجه الأول، في [٤] أنه لا يجوز أن تكون دلالة على صحة العلة، لم يكن لضمها [٥] إليه تأثير في ذلك، وقد علمنا أنه لا يجوز أن يعتبر في صحة العلة أن شيئا من الأصول لا يدفعها، كما لا يجوز أن يعتبر استمرارها في الأحكام؛ لأن الشيء لا يجوز أن يعلم صحته بأن لا يدفعها شيء من الأصول. ألا ترى أن إثبات أصل زائد على الأصول الشرعية المعروفة لا يدفعه شيء من الأصول، ولا يدل ذلك على صحته.

فإن قال: هذا مما تدفعه الأصول؛ لأن الاصول قد اقتضت فساد أصل شرعي لا يدل عليه شيء من الأدلة الشرعية!

قيل له: إن كنت تعبر عما لا دليل على صحته بأن الأصول تمنع منه، فالعلة التي سبيلها ما ذكرناه يجب أن تكون مما تدفعه [٦] الأصول، من حيث لم يدل الدليل على صحتها. فمتى أردت بدفع الأصول لصحة [٧] الشيء هذا المعنى، لم نُسلِّم لك أن تقول: إن هذه العلة لا يدفعها شيء من الأصول.

---

(١) في (أ): يدل مجموعها.

(٢) في (ج): يذهب.

(٣) في (أ)، و(ب): سبيلها.

(٤) في (ج): من.

(٥) في جميع المخطوطات: لضمها. ولكنه ظَنَّنَ في (ج): بضمها وهو الصواب.

(٦) في (ج): تدفعها.

(٧) في (أ): بصحة.

فإن قال: لو كانت هذه العلة فاسدة لدل شيء من الأصول على فسادها، فإذا لم يدفعها شيء من الأصول علمنا أنها ليست بفاسدة، وإذا لم تكن فاسدة وجب كونها صحيحة.

قيل له: كون الأصول غير دافعة لها أو دالة على فسادها لا يقتضي صحتها، بل إنما تعلم صحتها بدلالة مبتدأة تدل على ذلك؛ لأن انتفاء طريق الفساد عن الشيء لا يدل على صحته، وإنما يفيد المنع من القطع على فساده، وإذا لم يقطع على فساد الشيء لا يجب أن يقطع على صحته، وإنما الواجب في ذلك التوقف وتجويز كلا الأمرين.

يبين صحة هذا الكلام أيضا أن الخبر الذي لا دليل يدل على كونه كذبا، ولا أصل يدفع كونه صدقا، لا يجوز أن يُقطع بكونه صدقا، وإنما يجب التوقف فيه من حيث لا دليل على كذبه، وهذا يبين فساد ما اعتبروه من الوجه الثاني أيضا، وهو أن كون الأصول غير دافعة لها [١] يدل على صحتها.

فإن قال: أليس من أصلكم أن الشيء إذا كان لا يخلو من صفتين وعُلِمَ انتفاء إحداهما [٢]، وجب أن يعلم حصول الأخرى، فإذا ثبت هذا وجب متى علمنا أن العلة غير فاسدة - من حيث لا يدل شيء من الأصول على فسادها، ولو كانت فاسدة لكان على ذلك دليل - أن يعلم [٣] صحتها.

قيل له: الأصل الذي حكيته عنا صحيح، وما ركَّبت عليه فإنه فاسد؛ لأن ذلك الأصل إنما يقتضي أنّا متى علمنا أن الشيء ليس بفاسد علمنا صحته، وما اعتبرته

(١) في (ج): لما. مصحفة.

(٢) في (أ): أحدهما. مصحفة.

(٣) في (ب): على دليلا صحتها. مصحفة. وفي (ج): بأن يعلم.

من كون الأصول غير دافعة للعلة ولا دلالة على فسادها، لا يُعلم به [1] أنها غير فاسدة لما قد بيناه. من أن انتفاء الدليل على فساد الشيء إنما يفيد المنع من القطع على فساده، ولا يمنع من تجويز ذلك.

وقولك: إنها لو كانت فاسدة لكان على فسادها دليل، فإنه لا يصح أيضا؛ لأن ذلك إنما يجب إذا تُعبِّدنا بالعلم بفساده، فأما إذا كان الواجب علينا في الشيء أن لا نقطع على كونه صحيحا ولا فاسدا، وإنما نعتبر في القطع على صحته أو فساده ((قيام الدليل على كل واحد من الأمرين، فإن دل الدليل على صحته حكمنا بذلك فيه، وإن دل الدليل على فساده)) [2] قطعنا عليه، وإن لم يقم دليل على أحد الأمرين توقفنا فيه، فقد فسد قولك أن انتفاء دلالة الأصول على فسادها يوجب القطع على أنها غير فاسدة، وإذا لم يثبت باعتبارك كونها غير فاسدة لم يثبت كونها صحيحة.

فإن قال: إذا كان ما طريق صحته العقل المجرد، فمتى لم يمنع منه الحس وجب أن يقطع على صحته، فكذلك ما يكون طريق معرفته الشرع، إذا لم تمنع الأصول الشرعية منه وجب أن يحكم بصحته؟!

قيل له: ليس [3] الأمر كما توهمته؛ لأن ما طريقه العقل لا يعلم [4] صحته بأن لا يمنع مجرد العقل منه [5]، وإنما يُتوقف فيه ويُجوَّز ذلك وخلافه. ألا ترى أن مجرد العقل لا يمنع من تجويز قدم الأجسام، ولهذا لا يعلم العاقل المشاهد للجسم قبل

(١) الضمير في (به) راجع لكون الأصول غير دافعة، ولعدم وجود دليل على الفساد.

(٢) سقط من (أ): ما بين القوسين. وسقط من (ب): قيام الدليل على كل واحد من الأمرين، فإن دليل الدليل على صحته أو فساده. سهواً.

(٣) سقط من (ج): ليس.

(٤) في (ب): لا يمنع. وفي (ج): لا تمتنع.

(٥) في (أ): بمجرد العقل منه والحس.

النظر في الدليل استحالة كونه قديما، بل يُجَوِّز كونه قديما كما يُجَوِّز كونه محدثا، وإنما يعلم حدوثه واستحالة القدم عليه بالنظر في الدليل. وعلى هذه الطريقة يُجَوِّز العقل في كل شخص قبل النظر في الدلالة أن يكون نبيا، كما يجوز كونه غير نبي؛ لأن العقل لا يدفع بمجرده كل واحد من الأمرين، ثم لا يُجَوِّز إثبات كونه نبيا إلا إذا قام الدليل على ذلك.

وهكذا كون الشيء محسوسا؛ لأن ما يُجَوِّز العقل كونه محسوسا لا يُجَوِّز القطع على أنه مما يُحس إلا بعد قيام الدلالة على ذلك، فأما ما حصل محسوسا فإنّا إنما نقطع على أنه على الصفة التي تناوله الحس عليها لقيام الدلالة على أن المدرك من حقه أن يتناول المدرك على ما هو عليه.

فإن قال: أليس تقطعون على أن الله تعالى لم يفرض صلاة سادسة، بأنه لو كان تعالى فرضها لكان على ذلك دليل [1]، فكذلك [2] نقول: إن هذه العلة لو كانت فاسدة لكان على فسادها دليل؟!

قيل له: هذا لا يلزم من وجهين:

أحدهما: أنّا إنما اعتبرنا في الصلاة السادسة ما ذكرتَه، لتقدم علمنا بأنها لو كانت مفروضة لكان الله تعالى ينصب عليها دليلا يمكننا الوصول به إلى ذلك، فإذا فقدناه وجب القطع على أنه تعالى لم يفرضها، وكنا متعبدين بأن لا يجوز كونها مفروضة [3]،

---

(١) انظر هذا الاعتراض وجوابه في المعتمد ٢/ ٧٨٧.

(٢) في (ب)، و(ج): وكذلك.

(٣) ذكر الأصوليون من الأدلة المتفق عليها" أن الأصل براءة الذمة من الواجبات، ولا تشغل الذمة بشيء إلا إذا قام الدليل الشرعي على شغلها، فالأصل براءة الذمة من الصلوات حتى قام الدليل الشرعي بشغلها بخمس صلوات، وبقيت الذمة فيما عداها بريئة.وبهذا ننفي وجوب صلاة سادسة".

وهذا لا يتأتى في العلة، إذ [(١)] لم يثبت أن كل علة لا تعلم صحتها، فلا يعلق الحكم [(٢)] بها لأجل ذلك، فإنّا متعبدون بالعلة بفسادها، وأن لا يجوز كونها علة، بل هذا القدر كافي [(٣)] في المنع من تعليق الحكم بها إذا سبرناها [(٤)] فلم نجد دلالة تدل على صحتها، نعلم حينئذ أنّا لم نتعبد بتعليق الحكم بها، إذ لو تعبدنا بذلك لكان على صحتها دليل، فتكون هذه الطريقة دلالة على فسادها، كما أن فقد دلالة شرعية على وجوب صلاة سادسة يكون طريقا للدلالة على سقوطها من الوجه الذي بيناه.

والثاني: أن مثل هذا الاعتبار إنما يصح في النفي لا في الإثبات؛ لأنّا نقطع بانتفاء دليل وجوب الشيء على نفي وجوبه، فأما إثبات وجوبه فلا يصح إلا بدليل مبتدأ. وهذا يبين الفصل بين الموضعين، وأن نفي وجوب صلاة سادسة يصح من حيث انتفت الدلالة على فسادها، وإن كان لا يكفي في إثبات الحكم انتفاء الدليل على فساده، بل يحتاج في الإثبات إلى دليل مبتدأ [(٥)].

فإن قال: لستم تقولون إن هذه العلة التي نذهب إليها فاسدة، فلِمَ حكمتم بفسادها وقد سلَّمتم ما قلناه، من أن شيئا من الأصول لا يدل على فسادها؟!

قيل له: لسنا نقول بأن علتكم فاسدة، وكيف نقول ذلك ونحن نجوّز أن يدل عليها دليل، وإنما نقول: إن ما استشهدتم به على صحتها لا يدل على ذلك، ولا يجوز

---

(١) في (ج): إذا.

(٢) في (ب)، و(ج): العلم. مصحفة.

(٣) في (ج): كاف.

(٤) من السبر. وهو التجربة، واستخراج كنه الأمر. انظر لسان العرب، مادة: سبر.

(٥) وقال أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧٨٨: ((يكفي في النفي فقدُ دلالة الإثبات، ولا يكفي في الإثبات فقدُ دلالة النفي. ألا ترى أنا ننفي صلاة سادسة لفقد الدليل على وجوبها، ولا نوجبها لفقد الدليل على نفيها)).

أن يكون هذا الاستشهاد طريقا للعلم بصحتها، وهذا لا يمنع من أن ننظر فيها، فإن ثبت كونها علة ببعض الأدلة حكمنا بصحتها، وإن لم يثبت ذلك حكمنا بأنها غير صحيحة، من حيث علمنا أن صحتها تقتضي حصول الدليل على ذلك [(١)].

والجواب عن أول ما احتج به مخالفونا [(٢)]: أن التعلق بالآية [(٣)] التي ذكروها على موضع الخلاف في نهاية البعد؛ لأن المراد بالآية هو القرآن فقط دون ما سواه؛ لأنه تعالى بيّن أنه إذا كان مع كثرته وكثرة ما فيه من الأقاصيص والأخبار عن الأمور الماضية والمستقبلة والغيوب والأحكام سليما من التناقض، مع علمنا من طريق العادة بأن [(٤)] الكلام الموضوع وما يصدر ((عن البشر فيما يجري هذا المجرى لا يسلم من التناقض، علم أنه ليس)) [(٥)] من كلام البشر وأنه من قِبَلِ الله تعالى، فما

---

(١) ويضاف لما ذكره المصنف من الأدلة الدالة على فساد التعليل بالوصف الطردي، ما نقل من الأحكام التي اعتمد بعض فقهاء ما وراء النهر من الحنفية وغيرهم في التوصل إليها، على اعتبار الوصف الطردي، كقولهم في السعي: إنه سعي بين جبلين، فلم يكن ركناً في الحج كالسعي بين جبلي نيسابور. وقولهم في وطء الثيب: لا يمنع الرد بالعيب؛ لأنه شروع في نافذ أشبه الشروع في شارع. أو قولهم: أدخل العضو في المدخل أشبه إذا أدخل رجله في الخف. وقولهم في القهقهة: اصطكاك الأجرام العلوية فأشبه الرعد. وقولهم في مس الذكر: مس آلة الحرث فلا ينقض الوضوء كمس الفدان. وقولهم في مس الفرج: طويل مشقوق فلا ينقض الوضوء كمس البوق. وغيرها من الأمثلة التي يستحى من ذكرها؛ لأنها تدل على التلاعب في إثبات الأحكام الشرعية مما يدل على فساد ما ذهبوا إليه. انظر قواطع الأدلة في الأصول ٢ / ١٤٥.

(٢) وهم القائلون بأن جري العلة في معلولاتها من غير أن يدفعها أصل أو تقاومها علة أخرى دليل على صحتها.

(٣) وهي قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢].

(٤) في (أ): أن.

(٥) سقط من (أ): ما بين القوسين.

سوى القرآن لا يجوز أن يكون مرادا بهذه الآية. يبين صحة هذا ما قد علمناه [١] من أن كثيرا من الأشياء الفاسدة قد تسلم من التناقض.

والجواب عن الثاني: أنه فاسد من وجهين:

أحدهما: أنهم إن أرادوا بقولهم إن قصور العلة عن الجري في معلولاتها [٢] يدل على فسادها حال [٣] تخصيص العلة، فإنه غير مسلَّم عند كثير ممن يخالفهم.

وإن أرادوا به كونها غير متعدية إلى الفروع، ففي ذلك خلاف أيضا، فاستدلاله به يكون أوضح فسادا [٤]؛ لأن أكثر من يخالفنا في هذه المسألة ولا سيما أصحاب الشافعي منهم، فإنه يذهب إلى القول بصحة العلة التي لا تتعدى إلى الفروع [٥]، فقد بان بهذه الجملة أنهم بنوا استدلالهم على الدعوى المجردة [٦].

والثاني: أنّا لو سلَّمنا أن قصور العلة يدل على فسادها، لكان جريها لا يجب أن يدل على صحتها؛ لأن انتفاء ما يوجب فساد الشيء لا يدل على صحته، فهذا أيضا يبين أنهم لم يعتمدوا فيما احتجوا به إلا على دعوى فاسدة [٧].

---

(١) في (أ): علمنا.

(٢) في (ج): معلوماتها.

(٣) سقط من (أ): حال.

(٤) في (ج): فساد. مصحفة.

(٥) في (أ): الفرع.

(٦) خلاصة هذا الجواب: أنه لا يسلم لهم ما ادعوه من أن قصور العلة عن الجري في معلولاتها دليل على فسادها، سواء كان المقصود حال تخصيص العلة، أو حال كونها غير متعدية؛ لأنه يوجد من يُجوِّز تخصيص العلة، ويوجد من يُعلِّل بالعلة القاصرة. وإذا لم يُسَلِّم بحكم الأصل بطل ما ألزموه عليه.

(٧) هذا الجواب بني على نفي الفارق. فلو سلَّمنا جدلاً بأن قصور العلة عن الجري في معلولاتها دليل على فسادها، فلا نسلم أن جريها دليل على صحتها.

والجواب عن الثالث: ما بيناه من أن انتفاء طريق فساد الشيء لا يدل على صحته، فقولهم: إنها لو كانت فاسدة لكان في الأصول ما يدفعها لا يصح، إذ [(١)] يكفي في المنع من تعليق الحكم بها أن لا تشهد الأصول بصحتها، ولا يدل دليل على كونها علة، فأما كون الأصول دافعا لها ودالا على فسادها فذلك مستغنى عنه.

والجواب عن الرابع: أن اعتبارهم في صحة العلة أن لا تقاومها علة أخرى ظاهر الفساد؛ لأن مقاومة إحدى العلتين للأخرى لا يدل على فسادها، فكذلك انتفاؤها لا يدل على صحتها؛ لأن العلة إنما تقاوم الأخرى إذا كانت كل واحدة منهما صحيحة، فأما الفاسدة فيكفي في بطلان تعليق الحكم بها فسادها، ولا يحتاج في المنع من إثبات الحكم بها إلى أن نبين مقاومة غيرها لها، ولذلك اختلف الفقهاء في العلتين إذا تقاومتا:

فمنهم من اعتبر الترجيح.

ومنهم: من ذهب إلى أن المجتهد يكون مخيَّرا في حكميهما [(٢)]، وهذا يبين أن

---

(١) في (ج): أن. مصحفة.

(٢) في (أ)، و(ب): حكمهما.

أقول: لو صح ما قالوه من أن تعارض العلل دليل على فسادها لما أجمع الأصوليون على إفراد تعارض العلل بفصل خاص في التعارض والترجيح. وتعارض العلل يكون لأسباب كثيرة منها:

- كون إحداهما منعكسة والأخرى غير منعكسة.
- كون إحداهما متعدية والأخرى قاصرة.
- كون إحداهما أكثر فروعاً من الأخرى.
- كون إحداهما مستندة لأصول والأخرى خلاف ذلك.
- كون أصل إحداهما مجمعاً عليه والأخرى ليس كذلك.
- كون إحداهما تضمنت نفياً والأخرى إثباتاً.
- كون إحداهما تعم الأحوال، والأخرى تختص ببعضها. وغير ذلك مما يدل على أن تعارض العلل لا يدل على فسادها مطلقاً.

مقاومة إحدى العلتين للأخرى يتبع صحتها، وإذا صح هذا بطل اعتبارهم في فساد العلة أن تقاومها علة أخرى، وفي صحتها أن لا تقاومها.

فأما قولهم: إن الحق لا يقاومه خلافه، وإنما يصح ذلك في الباطل فإنه دعوى أيضا؛ لأن الحق قد يقاومه حق آخر مخالف له، ويكون كل واحد منهما حقا، كالأحكام التي يُذهب إلى التخيير فيها مثل الكفارات وغيرها [١]، وإذا جاز ذلك في الأحكام الشرعية، جاز أيضا في العلل الجالبة لها، فقد صح بما بيناه أيضا أن ما تعلقوا به من هذا الوجه دعوى غير مسلَّمة.

والجواب عن الخامس: أن ما جوّزنا من القياس على كل أصل يمكن القياس عليه إذا لم يمنع من ذلك مانع بعد ورود التعبد بالقياس، لا يؤدي إلى إثبات الأحكام في الفروع إبتداء من غير دلالة، وليس هكذا صفات الأحكام؛ لأنّا إذا جعلنا أي وصف شئنا من أوصافها علة من غير دلالة ثم أجريناها في المعلولات أدّى ذلك إلى إثبات الأحكام ثَمَّ [٢] ابتداء من غير دلالة، وهذا معلوم فساده، فهذا هو الفصل بين الموضعين. والله أعلم [٣].

---

(١) الحق قد لا يتعدد في الموضوع الواحد، وقد يكون الحق نسبياً بعضه أرجح من بعض، وقد يختلف الحق بحسب الأحوال والأشخاص. ففي الكفارات لا توجد خصلة منها أرجح مطلقاً، بل قد تكون إحداها أرجح بالنسبة لشخص، والأخرى أرجح لآخر. فقولهم: إن الحق لا يقاومه، حق آخر ليس بمطَّرِد.

(٢) سقط من (أ): ثم.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): والله أعلم.

مسألة[1]

[وجود الحكم عند وجود العلة وارتفاعه عند ارتفاعها دليل صحتها]

ذهب عامة الفقهاء إلى أن الصفة إذا وجد الحكم بوجودها وارتفع عند ارتفاعها، كان ذلك دلالة على صحة كونها علة، ثم يختلفون:

فمنهم: من يقول: إن هذه طريقة تدل على صحتها، ورد التعبد بالقياس أو لم يرد.

ومنهم: من يشرط [2] ورود التعبد به.

ومنهم: من يشترط أن لا يكون هناك صفة أخرى تجري هذا المجرى.

---

(١) هذه المسألة عنون لها أكثر الأصوليين كابن السبكي في الإبهاج، والإسنوي، والشوكاني، والرازي، وابن قدامة، وابن النجار، وغيرهم بالدوران. وعنون لها الآمدي، وإمام الحرمين، وابن الحاجب، وابن برهان، وغيرهم بالطرد والعكس. وانفرد أبو الخطاب بتسميتها ((السلب والوجود)).

والدوران: هو ((وجود الحكم لوجود وصف وزواله لزواله))، وهو إما أن يكون في محل واحد كالإسكار في العصير، فقبل أن يوجد الإسكار كان حلالاً، فلما حدث الإسكار حرم، فلما زال الإسكار وصار خلاً صار حلالاً. وإما في محلين كالطعم في تحريم الربا، فإنه لما وجد الطعم في التفاح كان ربوياً، ولما لم يوجد في الحرير مثلاً لم يكن ربوياً. فدار جريان الربا مع الطعم.

وينظر ما يتعلق بالمسألة في: المستصفى ص ٤٤١، مباحث العلة عند الأصوليين ص ٤٧٦، شرح الكوكب المنير ٤/ ١٩١، المحصول ٢/ ٢/ ٢٨٥، المنخول ص ٣٤٨، اللمع ص ٦٢، التمهيد لأبي الخطاب ٤/ ٢٤، ميزان الأصول ص ٥٩٩، روضة الناظر ص ٣٠٨، المعتمد ٢/ ٧٨٤، نهاية السول ٣/ ٦٨، البرهان ٢/ ٨٣٥، الشرعيات ص ٣٣٣، إرشاد الفحول ص ٢٢١، الإبهاج ٣/ ٧٢، جمع الجوامع ٢/ ٢٨٩، الأحكام للآمدي ٣/ ٢٩٩، المسودة ص ٤٠٦، ٤٢٧، الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٩٩، منتهى ابن الحاجب ص ١٨٧، شفاء الغليل ص ٢٦٧، مفتاح الوصول ص ١٥٠، شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٦، تيسير التحرير ٤/ ٤٩، كشف الأسرار على البزدوي ٣/ ٣٦٥، أصول السرخسي ٢/ ١٧٦، مسلم الثبوت ٢/ ٣٠٢.

(٢) في (ج): لم يشرط. زيادة خاطئة.

ومنهم: من لا [١] يشترط ذلك.

والذي حصَّله شيخنا أبو عبد الله في هذا الباب ومن تابعه من شيوخنا: أن الصفة إذا جرت هذا المجرى كانت علة للحكم، لكن الذي يدل على صحة كونها علة ليس هو ما اعتبروه من وجود الحكم بوجودها وارتفاعه عند ارتفاعها، وإنما الذي يدل على ذلك ما نبينه [٢].

واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجودها في ذلك: بأن هذه الطريقة هي طريقة عقلية في الدلالة على صحة العلل العقلية؛ لأن الذي يُعلم به أن العلة العقلية علة للحكم العقلي هو وجود الحكم عند وجود معنى، وارتفاعه عند ارتفاعه، فإذا كانت هذه الطريقة دالة على صحة العلة العقلية، فبأن يدل على صحة العلة الشرعية أولى.

وقالوا أيضا: قد علمنا إن غاية قوة العلة الشرعية أن تكون مثل العقلية، فإذا

---

(١) سقط من (أ): لا.

(٢) نقل الاتفاق على كون الدوران علة في الأحكام العقلية جمع من الأصوليين كالسمرقندي في الميزان، وأبو الحسين في المعتمد، وغيرهما. وأطبق الأصوليين على أن بعض المعتزلة يقولون بأنها تفيد العلية قطعاً، منهم ابن السبكي في الإبهاج، والآمدي في الأحكام، والرازي في المحصول، وابن النجار في شرح الكوكب المنير وغيرهم. وهو ظاهر كلام أبي الحسين في المعتمد والمصنف هنا. فالمخالفون للتعليل بها هم عدد لا يستهان به منهم الآمدي، ونسبه للمحققين في الشافعية وقال بعدم الحجية الباقلاني على ما في البرهان وغيره، وأخطأ الآمدي في نسبة القول بالحجية إليهم. وقال بعدم الحجية أبو الخطاب. ونسب الشوكاني هذا القول لأبي منصور وابن السمعاني والشيخ أبي إسحاق وابن الحاجب والآمدي.

وذهب فريق آخر إلى القول بحجيتها إذا عضدها غيرها، فالغزالي في المستصفى اشترط السبر والتقسيم. واشترط الصفي الهندي عدم وجود المزاحم. وذهب قوم لكونها تفيد العلية ظناً، منهم الرازي، وإمام الحرمين، وابن السبكي، وابن برهان ونسبه لأكثر الفقهاء، وابن قدامة، ونسبه ابن النجار لأكثر الحنابلة والمالكية والشافعية واختاره.

ثبتت العلل الشرعية بمثل ما ثبتت به العلل العقلية، لم يحتج في إثباتها إلى أكثر من ذلك.

والذي يدل على فساد ما اعتبروه في العلة الشرعية من تشبيهها بالعلة العقلية في اعتبار صحتها بما يُعتبر به صحة العلل العقلية: أن وجود الحكم العقلي عند وجود معنى وارتفاعه عند ارتفاعه، على الشرط الذي نعتبره في ذلك، إنما دل على كونه علة له لأمور لا يجوز أن تكون العلة الشرعية مشاركة لها فيها، وهو أن الحكم العقلي الذي يثبت كونه معللا لا بد من أن تكون علته معقولة، ويكون لنا إلى معرفتها سبيل، ولا بد من كونها موجبة له، وأن يكون حصوله غير منفصل عنها، ويستحيل انتفاؤه مع وجودها. فإذا ثبتت هذه الأقسام لم يصح مع ثبوتها إلا القول بأن المعنى الذي يحصل الحكم عند حصوله وينتفي عند انتفائه، فلا تصح هذه الطريقة في غيره علة [1] له؛ لأن تجويز كونه غير علة أو تجويز تعلقه بعلةٍ غيره يؤدي إلى نقض المقدمات.

وهذه الطريقة لا يصح اعتبارها في العلل الشرعية [2]؛ لأن الحكم الشرعي يجوز أن لا تعرف علته، وهي أيضا غير موجبة له.

وإذا ثبت كونها غير موجبة، لم يكن في حصول الحكم عند حصول الصفة دلالة على كونها علة له؛ لأن الذي أوجب القطع على أن ما يجري هذا المجرى من الصفات في العقليات علة للحكم هو أن تجويز خلاف ذلك يمنع من كونها موجبة

---

(١) في (أ): غيره تكون علة.

(٢) يشير إلى أن العلة الشرعية تفارق العلة العقلية من حيث أن العلة العقلية لا بد أن تكون ثابتة بالعقل، وأما العلة الشرعية فطريق ثبوتها الشرع، كما أن العلة العقلية لا تتخلف عن معلولها مطلقاً ولا يتخلف عنها، وليس كذلك الأمر في العلة الشرعية، فقد يتخلف أحدهما عن الآخر. كما أن الحكم الشرعي يجوز أن لا تعرف علته، وأما الحكم العقلي لا بد من قيام الدليل على معرفة علته.

للحكم لما بيناه، ويؤدي إلى جواز أن لا يكون للحكم علة بتة، وهذه الطريقة لا تتأتى في الشرعيات، من حيث لم تكن عللها موجبة. فلا مانع يمنع من حصول الحكم عند صفة وإن كانت علته غيرها.

ألا ترى أن الله تعالى لو نص على أن علة تحريم الخمر معنى سوى الشدة لما امتنع ذلك، وإن كان التحريم يحصل عند حصولها، ولهذا لم يمتنع ما [١] يقوله فقهاء العراقيين من أن الخمر لم يثبت لها وصف يمكن أن يجعل علة للتحريم [٢]، ومثل هذا لا يصح في العقليات. فقد بان بهذه الجملة أن اعتبار هذه الطريقة في صحة العلل الشرعية تشبيها لها بالعلل العقلية لا يصح.

فأما قولهم: إن هذه الطريقة إذا كانت تدل على صحة العلة العقلية فثبوت العلة الشرعية بها أولى فإنه فاسد [٣]؛ لأن الشيء إنما يوصف بأنه أولى من غيره إذا ساواه في الحكم الذي شُبِّه بينهما فيه وزاد عليه، فأما الشيء الذي لا مشاركة بينه وبين غيره في الحكم أصلا فوصفه بأنه أولى منه لا يصح. وقد بيّنا أن العلة الشرعية

---

(١) في (أ): يمتنع منا ما.

(٢) قال أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ٢/ ٨٤١: ((وقال أصحاب أبي حنيفة: لا يجوز أن تكون العلة الواقفة علة من جهة الاستنباط، وإنما تكون علة من جهة النص كعلتهم في الخمر، فإنهم يقولون: إن العلة فيه الاسم))، وهذا يعني أنهم يعللون الخمر باسمها وليس بوصف فيها، ولذا لا يُعَدُّون الحكم لغير ما يسمى بالخمر.

(٣) قوله: إنه فاسد، فيه نظر؛ لأن العلل العقلية يعتبرها المتكلمون - وعلى رأسهم المعتزلة - قطعية، فلا يوجد الحكم إلا عند وجودها، ولا ينعدم إلا عند انعدامها.
وأما بالنسبة للعل الشرعية فليست بهذه المثابة بل هي عند معظم الأصوليين أمارات وضعها الشارع على الحكم وتفيد غلبة الظن على وجود الحكم، فإذا كان الطرد والعكس كافياً في إثبات العلل العقلية مع التشدد فيها، يكون إثبات العلل الشرعية به أولى. وإذا لم نثبت كونه طريقاً صحيحاً لإثبات العلة مع ما نقل عن السلف من اعتباره فبماذا نثبته؟ وليس من شرط العلة الشرعية أن تساوي العلة العقلية في كل شيء حتى نلحقها بها.

لا مشاركة بينها وبين العلة العقلية في الوجه الذي اقتضى فيها أن يكون وجود الحكم عند وجودها، وارتفاعه عند ارتفاعها دلالة على كونها علة له، وبهذا يفسد الوجه الثاني الذي حكيناه عنهم [(١)].

فأما من شرط منهم في كون ما يجري هذا المجرى من الصفة علة، أن لا يكون هناك صفة أخرى مثلها فقد أبعد [(٢)]؛ لأن حصول صفة أخرى في الأصل تجري هذا المجرى لا يمنع من كونها علة، بل يجب أن نحكم بكون كل واحدة [(٣)] منها علة لحكم الأصل، فإن كانت كل واحدة منها توجب في الفرع حكما مخالفا لما توجبه الأخرى، فهما يجريان مجرى العلتين المتعارضتين، فيعتبر ما يختص به إحداهما [(٤)] من مزيد القوة ويُسلك فيها مسلك الترجيح، «وإن كانت إحداهما لا توجب خلاف ما توجبه الأخرى» [(٥)]، كانتا جميعا علتين للحكم. ولا يمتنع تعلق حكم كل واحد من الأحكام الشرعية بعلتين [(٦)]، وإنما يمتنع ذلك في الأحكام العقلية.

فإن قال قائل: إذا كان عندكم أن هذه الطريقة لا تدل على صحة العلة وقد قلتم: إنها صحيحة، فما الذي يدل على صحتها؟

---

(١) لعله يقصد بالوجه الثاني الوجه الأول، لأن هذا الكلام في الوجه الأول. ومدار كلامه على التفريق بين العلة العقلية والشرعية، وعدم جواز إلحاق الشرعية بالعقلية في إثباتها بالدوران.

(٢) انظر ما قاله القاضي عبد الجبار في الشرعيات من: أن عدم وجود صفة أخرى مثلها يفيد العلية من باب أولى، لكن لم يجعله شرطاً.

(٣) في (ج): واحد. مصحفة.

(٤) في (ب)، و(ج): أحدهما. مصحفة.

(٥) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٦) كتعليل نقض الطهارة بخروج شيء من السبيلين، ومس الفرج وزوال العقل. وتعليل تحريم وطء المرأة بحيضها وإحرامها.

قيل له: الذي ذكره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله [(١)] في ذلك أنّا إنما حكمنا بكون ما يجري هذا المجرى من الصفات علة للحكم لاتفاق القائسين على ذلك، إذ لا أحد ممن يذهب إلى القياس إلا وهو يثبت ما يجري هذا المجرى من الصفات علة للحكم، ولولا هذا الإجماع لما كان لنا طريق إلى كونها علة للحكم، لمفارقتها العلل العقلية من الوجه الذي بيناه [(٢)].

ومن الناس من ذهب [(٣)] إلى أن ما يجري هذا المجرى من الصفات إنما يُحكم بكونه علة لكونه مؤثرا [(٤)] في الحكم؛ لأن الحكم إذا حصل عند حصول صفة وارتفع عند ارتفاعها، علم بذلك كونها مؤثرة فيه. ولو صح ما قالوه من أن وجود الحكم عند وجودها وارتفاعه عند ارتفاعها يقتضي العلم بكونها مؤثرة فيه، لصح الاستدلال بهذه الطريقة على ثبوتها؛ لأن أقوى ما تثبت به العلل طريقة التأثير، ولكن يبعد أن يعلم بذلك كونها مؤثرة فيه، إذ لا يمتنع أن يحصل الحكم عند صفة، وإن كان المؤثر غيرها، كالشروط التي تستند إليها العلة.

ألا ترى أن الإحصان إذا قارن الزنا وجب الحد، وإن كان المؤثر في الحكم الذي هو وجوب الحد هو الزنا دون الإحصان، ويرتفع هذا الحكم عند ارتفاعه مع أنه لا تأثير له، وقد ترتفع العلة المؤثرة في الحكم والحكم ثابتٌ إذا خَلَفَها غيرها؛ لأن

---

(١) سقط من (أ): رحمه الله. ومن (ب)، و(ج): أبو عبد الله.

(٢) ما نقله المصنف عن شيخه أبي عبد الله البصري من الاعتماد على الإجماع في إثبات كون الدوران طريقاً صحيحاً لإثبات العلل وارتضاه فيه نظر؛ لما نقلناه عن المخالفين في اعتبار الدوران طريقاً لإثبات العلية. وما نقله أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧٨٤ عن قاضي القضاة أنه حكى عن الشيخ أبي عبد الله أنه كان لا يعتمد الدوران، ويقول يجب أن يقوى بغيره.

(٣) في (ب)، و(ج): يذهب.

(٤) في (ب): إنما يكون علة لكونها مؤثرة.

الحيض علةٌ لتحريم الوطئ وقد يرتفع، والتحريم ثابت إذا تعقبه الإحرام أو الصوم، وكذلك القول في اتصال النفاس بالحيض على مذهب من يجوّز مقارنة الحيض للحبل [١].

ويمكن أن يقال أيضا: إن الشدة المخصوصة الموجودة في العصير وإن وجد التحريم بوجودها وارتفع بارتفاعها، فإنها لا تكون مؤثرة في التحريم؛ لأن تأثيرها فيه مشروط بأن يكون حصولها في العصير النيء [٢]، فإذا أجمعوا على أن ذلك يدل على صحة العلة تعتمد هذه الطريقة، وهذه الجملة [٣] تبين فساد قول من يذهب إلى أن الصفة التي يوجد الحكم عند وجودها ويرتفع عند ارتفاعها إنما كانت علة له؛ لأن ذلك يقتضي العلم بكونها مؤثرة فيه [٤].

فإن قال قائل: لِمَ قلتم إن ذلك لو كان يثبت به التأثير، لدل على كون الصفة علة، ومن الناس من لا يعتبر التأثير في صحة العلل؟

قيل له: لا نعرف بين من يُحَصِّل من الفقهاء خلافا في أن الصفة إذا كانت هي

---

(١) ذهب الأكثرون إلى أن الحامل لا تحيض، انظر المغني ١/ ٣٠٦، وفتح القدير ١/ ١٨٩، ومنتهى الإرادات ١/ ٤٥، واللباب في الجمع بين السنة والكتاب ١/ ١٧٠، وروضة الطالبين ١/ ١٧٤. ونقل النووي عن الشافعي في الجديد أن الحامل تحيض.

(٢) كذا في (أ) بدون همزة والياء مهملة.

(٣) في (ب)، و(ج): وإن كان المؤثر غيرها. وقد تنتفي مع ثبوت الحكم وإن كانت مؤثرة فيه، ولو كان تأثيرها فيه يتقضي أن يكون ثبوته موقوفا على ثبوتها، لما صح ثبوت الحكم مع انتفائها، وقد تنتفي الصفة المؤثرة في الحكم مع ثبوته إذا خلفها غيرها كالصوم والإحرام إذا تعقبا الحيض؛ لأن تحريم الوطء المتعلق بالحيض يستمر ولا ينتفي مع انتفائه إذا وجد ما ذكرناه، وكذلك القول في اتصال النفاس بالحيض على مذهب من يُجوِّز مقارنة الحيض الحبل. وقد ينتفي الحكم عند انتفاء صفة وإن لم تكن مؤثرة فيه، بأن تكون الصفة المؤثرة مستندة إليها فينتفي الحكم عند انتفائها، من حيث كان انتفاؤها مؤثرا في علة الحكم كالشروط التي هي الإحصان، وما يجري مجراه. وهذه الجملة...

(٤) هذا الدليل هو الذي عوَّل عليه أبو الحسين البصري في المعتمد ٢/ ٧٨٤.

المؤثرة في الحكم كانت علة له، وكيف يجوز أن يخالف في ذلك من يحصِّل؟! مع العلم بأن موضوع العلل على التأثير في الحكم؛ لأن الوجه الذي لأجله تختص بعض صفات الحكم بكونه علة له أولى من سائر الصفات، لا بد من أن يُرجع إلى ضرب من التأثير في الحكم [١].

ألا ترى أن هذه العلل هي أمارات للحكم الثابت من طريق غالب الظن، ولا يصح كونها أمارة إلا بأن تكون مؤثرة في حكم الأصل من طريق الشرع، إذ لا وجه لكونها أمارة في الشرع سواه، من حيث لا يصح أن يكون الرجوع في كونها أمارة إلى العادات [٢] وطريقة العقول، وإنما يقع الخلاف بين الناس في حصول التأثير وانتفائه وفي [٣] أن المؤثر هل هو وصف مخصوص أو غيره، فيما يجري مجرى ذلك من كيفية التأثير، ولذلك اعتبر الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة والشافعي التأثير في أن بلوغ المرأة علة في كونها أحق بالتصرف في مالها عند تكامل سائر الشروط، وأن ذلك في كونه علة أولى [٤] من كونها مزوجة على ما يذهب إليه مالك [٥]، من حيث رأوا أن الاعتبار في الولاية التي هي استحقاق التصرف في المال بحالها، فيما يتعلق

---

(١) في (ب)، و(ج): والحكم.

(٢) عرف الرازي العلة بأنها: الموجبة بالعادة.على ما في إرشاد الفحول ص ٢٠٧، وهو مخالف لما في المحصول.

(٣) في (أ): في.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): وأن ذلك في كونه علة أولى.

(٥) قال ابن قدامة في المغني ٤/ ٥١٢: إذا بلغت الجارية وأونس رشدها بعد بلوغها دفع إليها مالها وإن لم تتزوج، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي وعطاء والثوري وأبو ثور وابن المنذر.ونقل أبو طالب (المشكاتي) عن أحمد: لا يدفع إلى الجارية مالها بعد بلوغها حتى تتزوج وتلد أو يمضي عليها سنة في بيت الزوج.وقال مالك: لا يدفع إليها مالها حتى تتزوج ويدخل عليها زوجها.واختار ابن قدامة القول الأول.

بالتشدد فيما تتصرف [١] فيه وفي خلافه أولى [٢]، من حيث كانت حالها هي المؤثرة في الغرض بمراعاة ما هي عليه من الصفة، وهو الاستصلاح في التصرف، وأن كونها [٣] مزوجة لا تأثير له فيما يُعتبر من ذلك. ولهذا لما احتج - أصحاب أبي حنيفة في أن الاعتبار بالكيل والجنس في علة الربا دون الأكل والاقتيات، من حيث كان للأكل من التأثير في الحكم ما ليس لهما - لم يدفعهم أصحاب الشافعي عن اعتبار التأثير، وإنما نازعوا فيما ادعوه من تأثير ذلك في الحكم. وفيهم من ادّعا أن للأكل أيضا ضرباً من التأثير في الحكم [٤]، وهذا يبين لك اتفاق الجماعة على اعتبار التأثير في العلل، وأن من يقول من متأخري المتفقهة [٥] إن التأثير لا يُعتبر في صحة العلة لا يعتد [٦] بقوله لوضوح فساده.



(١) في (ب): يتصرف.

(٢) سقط من (أ): أولى.

(٣) في (ب)، و(ج): المؤثرة في ذلك، وأن كونها.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): وفيهم من ادّعا أن للأكل أيضا ضرباً من التأثير في الحكم.

(٥) ذكر جمع من الأصوليين أن المعتزلة ذهبوا إلى أن العلة هي المؤثر على خلاف بينهم، هل هي مؤثرة بذاتها، أو بصفة ذاتية فيها، أو هي موجبة للحكم بذات الوصف، بناء على أصلهم في التقبيح والتحسين العقليين. وذهب جمع من الأصوليين إلى أنها معرف للحكم، وبهذا قال أبو زيد الدبوسي والبيضاوي وآخرون. وذهب جمع آخر من الأصوليين إلى أنها بمعنى الباعث على الحكم، ومنهم الآمدي في الأحكام ٣/ ٢٠٢، وابن الحاجب في مختصر المنتهى ٢/ ٢١٣، وانظر إرشاد الفحول ص ٢٠٧. والذي يظهر من الشرعيات ص ٢٨٢ مخالفة عبد الجبار للمعتزلة في هذه المسألة.

(٦) في (أ): لا يعتمد. مصحفة.

فصل

إن قال قائل: إذا قلتم: إن علة الربا في البر هي الكيل والجنس [١]؛ لأن المؤثر في الحكم هو الكيل، فما الذي يدل على ذلك؟

قيل له: الذي كان يعتمده شيخنا أبو عبد الله في ذلك أنه كان يقول: إن الحكم المطلوب في باب الربا هو فساد العقد الذي يتضمن التفاضل، وقد علمنا أن لكون الأصل المحكوم فيه بهذا الحكم مكيلا تأثير في فساده؛ لأنه لو لم يكن مكيلا لما صح أن يُعتبر فساده بزيادة الكيل، فإذا حصل كونه مكيلا مؤثرا في فساد العقد من هذا الوجه، ولم [٢] يكن لكونه مأكولا أو مقتاتا هذا التأثير، كان ضم الكيل إلى الجنس في كونه علة أولى من الأكل والاقتيات. ألا ترى أن كون الشيء مأكولا أو مقتاتا لم يمكن أن يُعتبر فيه من الزيادة التي توجب فساد العقد ما يمكن اعتباره في الكيل، ولو صح أيضا أن يحصل التزايد في كون الشيء مأكولا أو مقتاتا لكان ذلك لا يقتضي فساد العقد، كما أن زيادة [٣] الكيل تقتضي ذلك [٤].

فإن قال قائل: الكيل لا تأثير له في الحكم الذي تطلب علته، وهو فساد العقد؛ لأن العقد إذا تضمن الزيادة كان فاسدا، وُجِدَ الكيل أو لم يوجد، وإنما يؤثر الكيل في صحة العقد على بعض الوجوه، وهذا يفسد ما اعتمدتم عليه من تأثير الكيل في الحكم.

قيل له: ليس المراد بقولنا إن الكيل مؤثر في فساد العقد وقوعه وجريه في المكيل، وإنما المراد به أن موجب العقد الذي يقتضي فساده هو الزيادة في الكيل،

---

(١) هذا ما علل به الحنفية الربا في البر.

(٢) في (ب)، و(ج): لو لم.

(٣) في (ج): لما بينا أنه زيادة.

(٤) في (أ): ذلك؛ لأن التحريم بزيادة الكيل تتعلق دون غيرها.

وُجِدَ أو لم يوجد؛ لأن هذا العقد لو صح لكان موجبه زيادة الكيل، وكذلك إذا فسد، وذلك لا يصح إلا في المكيل من جهة العادة.

فإن قال: إذا كان المراد بقولكم إن كونه مكيلا هو العلة مع الجنس اعتبار الكيل فيه ووقوع التبايع به كيلا، فذلك لا تأثير له في فساد العقد، فكيف [1] يصح أن يجعل ذلك علة لأجل التأثير؟!

قيل له: إذا ثبت أن اعتبار ما يعتبر به فساد العقد من زيادة الكيل إنما يصح لأجل اعتبار الكيل فيه ووقوع التبايع به، صار مؤثرا في فساد العقد، من حيث أثّر فيما يؤثر في فساده، إذ لا فصل بين أن يكون مفسداً [2] للبيع بنفسه، وبين أن يكون مؤثرا فيما يوجب فساده في كونه مؤثرا في فساده، وإن كان التأثير في إحدى الحالين بواسطة وفي الأخرى من دونها.

فإن قال: الاعتبار فيما يوجب فساد العقد بالقدر الذي تقترن به الزيادة، وإنما احتيج إلى اعتبار الكيل لمعرفة القدر، وهذا يمنع من أن يكون المؤثر فيما يفسد العقد هو الكيل.

قيل له: هذه مغالطة في العبارة؛ لأن القدر الذي تقترن به الزيادة هو زيادة الكيل على ما تقرر في الشرع [3]، فيجب أن يكون هو المؤثر.

يبين صحة هذا ما ذكر في الخبر من قول النبي صلى الله عليه وآله: ((كيلا بكيل، وزنا بوزن)) [4].

---

(١) في (ج): وكيف.

(٢) في (أ): مفسدة.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): على ما تقرر في الشرع.

(٤) أحاديث ربا الفضل كثيرة وأخرجها معظم كتب السنة، وبهذا اللفظ وجدته في مسند أحمد في مسنده، مسند المكثرين ٢/ ٢٣٢ برقم (٦٨٧٤) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: "الحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، كيلاً بكيل، وزناً بوزن، من زاد أو استزاد فقد أربى إلا ما اختلف ألوانه".

فإن قال: المعتبر فيما يوجب فساد العقد هو فقدُ العلم بالتساوي فقط، وذلك لا تأثير للكيل فيه!

قيل له: فقدُ العلم بالتساوي لا بد من أن يكون الرجوع فيه إلى التساوي في الكيل دون غيره، فلا بد من اعتبار الكيل.

فإن قال: لا يمتنع أن يكون للأكل تأثير في فساد العقد أيضا، وهو أنّا قد علمنا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إنما قصد بالنص على تحريم الربا وحظر التفاضل في الأجناس التي ذكرها صلاحَ الدين والدنيا جميعا، فاعتبارهما [١] واجب في علة الحكم، وما يتعلق بصلاح الدنيا في هذا الباب هو أن حظر الربا يصير داعيه القرض والمنح [٢]، فإذا اعتبر الأكل في علة الربا كان لذلك تأثير في هذا القرض [٣]، وهو اندفاع المشقة عن الناس في أهم الأشياء إليهم من مصالح الدنيا وهو المأكولات، يدل على ذلك ((نهيه صلى الله عليه وآله عن بيع الطعام بالطعام إلا مثلا بمثل)) [٤].

قيل له: إنما يصح اعتبار هذه الطريقة في كون الحكم متعلقا بالأكل إذا دل عليه الدليل؛ لأن القطع على أن العلة في تحريم الربا ما يتعلق بمصالح الدنيا لا يصح إلا

---

(١) في (ج): فاعتبارها.

(٢) في (أ): والمسخ. مصحفة.

(٣) في (أ): الغرض. مصحفة.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه باب الربا عن معمر بن عبد الله (٣/ ١٢١٤، رقم ١٥٩٢)، وأحمد (٦/ ٤٠٠، رقم ٢٧٢٩١)، وأخرجه أيضًا: ابن حبان (١١/ ٣٨٥، رقم ٥٠١١)، وأبو عوانة (٣/ ٣٩٦، رقم ٥٤٥٨)، والدارقطنى (٣/ ٢٤)، والطحاوى (٤/ ٣)، والطبرانى فى الكبير (٢٠/ ٤٤٧، رقم ١٠٩٤)، وفى الأوسط (١/ ١٠٥، رقم ٣٢٥)، وابن أبى عاصم فى الآحاد والمثانى (٢/ ٧٢، رقم ٧٦٦)، والبيهقى (٥/ ٢٨٣، رقم ١٠٢٨٧).

من طريق الدلالة، فأما إثبات ذلك من طريق الظن فلا يصح [١]. على أن هذه الطريقة لو سلِّمت لكانت بأن تدل على أن العلة هي الاقتيات أولى من الأكل؛ لأن للاقتيات من المدخل فيما اعتبره السائل ما ليس للأكل.

فأما الخبر [٢] فإن شيخنا أبا عبد الله كان يقول: إن الاستدلال به على موضع الخلاف لا يصح؛ لأنه [٣] مجمل، من حيث لا يصح الرجوع إلى ظاهره، لوقوع هذا الاسم على أشياء مختلفة، منها ما لا يتعلق به حكم الربا، ولتعلق حكم الربا بما [٤] لا يتناوله هذا الاسم كالسقمونيا [٥] وما يجري مجرى ذلك، فيجب أن يكون محمولا على المفسر وهو خبر الأجناس، فيقطع على أن المراد به هو المراد بالمفسر، وأن الخبرين يجريان مجرى خبر واحد [٦].

«**فإن قال**: وما في وقوع الربا مما لا يتناوله هذا الاسم مما يمنع من الاستدلال بالخبر؟!

قيل له: يمنع من ذلك لأنك إنما تريد أن تتوصل إلى أن علة الربا الأكل، بأن الخبر دل على أن الربا تابع لما ينطعم [٧] ومتعلق به دون غيره، فيجب أن تكون علته

---

(١) قوله: إثبات ذلك من طريق الظن لا يصح، لا يُسَلَّم له؛ لأن غلبة الظن بنيت عليه أحكام شرعية كثيرة حيث أن القطعي قليل.

(٢) يعني به: نهي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل.

(٣) في (ج): أنه. مصحفة.

(٤) في (أ): إنما. وسقط من (ب): ولتعلق حكم الربا.

(٥) السقمونيا – بفتح السين والقاف– قيل: كلمة يونانية، وقيل: سريانية، على ما في المصباح المنير ١/ ٢٨١، وفي تاج العروس ٨/ ٣٣٦: هو نبات يستخرج من تجاويفه رطوبة يتداوى به فيه تخدير كالبنج.

(٦) في (ج): الواحد.

(٧) في (أ): ينطع. مصحفة.

التطعم، فإذا بيّنا أن الربا ليس بتابع لما يقع هذا الاسم عليه لوقوعه فيما لا يسمى: طعاما، ولتناول هذا الاسم لما لا يقع فيه الربا، فقد بطل استدلالك به، وصار الخبر مجملا في إفادة ما يتعلق به الربا)) [1].

فإن قال: لو كانت العلة هي الكيل مع الجنس، لوجب أن تكون العلة الواحدة علة للتحليل والتحريم!

قيل له: كان شيخنا رحمه الله [2] يجيب عن هذا بأن العلة هي التحريم دون التحليل؛ لأن التحريم هو المستفاد بالشرع، فأما التحليل فهو باقي [3] على ما كان عليه في حكم العقل [4]. وكان يقول أيضا: إنه لا يمتنع أن يكون معنى واحدٌ علة لتحليل شيء وتحريم غيره، كالحيض الذي هو علة لتحليل الإفطار والمنع من الوطئ.

فإن قال: لو كانت العلة هي الكيل لانتقضت ببيع الحبة بالحبتين، والتمرة بالتمرتين؟!

قيل له: قد كان يجيب عن ذلك بأن العلة لا تنتقض به؛ لأن ذلك القدر مما لا يجري الكيل فيه ولا يباع كيلا [5].

فإن قال: فهي [6] تنتقض ببيع الموزون بالموزون نسيئةً إذا كان أحدهما ثمناً؟

قيل له: الذي كان يجيب به رحمه الله عن ذلك أنه ليس فيه أكثر من تخصيص العلة

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٢) سقط من (أ): رحمه الله. ومن (ب)، و(ج): شيخنا.

(٣) في (ج): باقٍ.

(٤) يعني: بحكم العقل: البراءة الأصلية.

(٥) هذا الجواب مفاده: عدم جريان الربا في بيع الحبة بالحبتين، وهو ضعيف.

(٦) في (أ): فهو.

وهو المذهب [١]، وإن كان في أصحاب أبي حنيفة من يتحرز عن ذلك بأن يقول: إن العلة في الموزون ليست هي الوزن مطلقا، وإنما هي الوزن إذا كان مما لا يتغير [٢].

فإن قال: في خبر الربا تنبيه على أن الحكم يتعلق بالأكل؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله نص على أعلا المأكولات وأدونها، فنبّه بذلك على أن التحريم يتناول كونه مأكولا!

قيل له: في الخبر ذكر الكيل، كما أن فيه ذكر المأكولات، فَلِمَ صار التنبيه بأن يكون مصروفا إلى الأكل دون الكيل؟! على أنه لا فرق بين من يدعي أن ذلك يتضمن التنبيه على أن الحكم يتعلق بالأكل، وبين من يدعي أن ذلك يتضمن التنبيه على أن علة الحكم هي الاقتيات.

فإن قال: الملح لا يدخل فيما يقتات ويدخر للقوت!

قيل له: ولا يدخل أيضا فيما يؤكل.

فإن قال: يدخل فيما يؤكل بغيره!

قيل له: ويدخل أيضا فيما يقتات مع غيره.

فإن قال: التعليل بالأكل أولى؛ لأن العلة تكون أعم من كون الكيل علة!

قيل له: الذي يذهب إليه شيخنا أبو عبد الله أن كون إحدى العلتين أعم من الأخرى لا يوجب كونها أولى من غيرها، وسنبين الكلام في هذه المسألة في موضعها بمشيئة الله تعالى [٣].

---

(١) انظر مذهب المعتزلة في تجويز تخصيص العلة المعتمد ٢/ ٨٢١.وسيأتي الكلام على تخصيص العلة في هذا الكتاب بعد أربع مسائل.وليس جميع المعتزلة على القول بالجواز.

(٢) في (ب)، و(ج): لا يتعين.

(٣) بيَّن الكلام عليها في ترجيح العلل بعد إحدى عشرة مسألة في هذا الكتاب، واختار عدم ترجيح العلة المطابقة للعموم على الأخرى، ولكنه لم ينسب هذا القول هناك لأبي عبد الله البصري.

فإن قال: أتقولون إن الكيل والجنس هما العلة بمجموعهما، أو العلة هي الكيل؟!

قيل له: ((قد ذكر شيخنا أبو عبد الله في بعض المسائل التي سئل عنها: أن العلة هي الكيل، وأن الجنسية شرط في العلة، وأن العلة لا يمتنع أن تكون مشروطة في كونها علة كالزنا والإحصان. والصحيح ما ذكره في أصول الفقه وسائر المواضع، من أن الكيل مع الجنس بمجموعهما هو العلة، إذ))[1] لا شبهة في أن المضموم إلى الجنس كيلا كان أو أكلا أو غيرهما يجب أن يكون مع الجنس علة بمجموعهما؛ لأن كل واحد من الجنس والكيل أو الأكل قد ينفرد فلا يكون علة، وإذا اجتمعا تعلق الحكم بهما على وجه يكون [2] تأثير أحدهما فيه كتأثير الآخر، وهذا هو الذي نعلم به أن العلة ذات وصفين.

ولا يمتنع في العلل الشرعية أن تكون ذات وصفين أو أوصاف كثيرة، وإنما يمتنع [3] ذلك في العلل العقلية [4]. ومن ظن أن العلة هي الأكل أو الكيل [5] والجنس يجري مجرى الشرط فيها فقد غلط؛ لأن تأثير أحدهما في الحكم كتأثير الآخر في أنهما إذا حصلا بمجموعهما أثّرا فيه، وإذا انفرد كل واحد منهما لم يكن له تأثير.

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٢) سقط من (ج): يكون.

(٣) في (أ): امتنع.

(٤) القول بجواز كون العلة اوصافاً عليه الجمهور خلافاً لبعض المعتزلة وأبي الحسن الأشعري، وانظر تفصيل الأقوال في نهاية السول مع البدخشي ٣/ ١١٢، مسلم الثبوت ٢/ ٢٩١، أصول السرخس ٢/ ١٧٥، كشف الأسرار على البزدوي ٣/ ٣٤٨، شرح الكوكب المنير ٤/ ٩٣، المنخول ص ٣٩٥، الأحكام للآمدي ٣/ ٢١٢، العضد على ابن الحاجب ٢/ ٢٣٠، المحصول ٢/ ٢/ ٤١٣، والبناني على جمع الجوامع ٢/ ٢٣٤، المعتمد ٢/ ٧٨٩.

(٥) في (أ): هي الكيل أو الكيل والجنس.وفي (ج): أو الجنس.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون الجنس [١] شرطا في العلة، وإن كان الحكم لا يحصل إلا بوجوده [٢]، كالإحصان الذي هو شرط في كون الزنا علة للحد [٣]، وإن كان الحكم لا يحصل بحصوله!

قيل له: قد ذكرنا في الكلام ما هو جواب عن هذا السؤال، وهو ما بيناه من أن تأثير أحدهما في الحكم كتأثير الآخر إذا اجتمعا، فلا [٤] يمكن أن يقال: إن المؤثر في الحكم هو أحدهما. وليس هكذا الإحصان؛ لأن المؤثر في الحد [٥] هو الزنا دون الإحصان، والإحصان يجري مجرى كمال العقل في أن الحكم وإن كان لا يحصل إلا عند حصوله، فقد علمنا أنه لا تأثير له في الحكم الذي هو الحد، ولا يصح تعلقه به كما لا يصح تعلقه بكمال العقل، فوجب أن يحكم بكونه شرطا في العلة، وليس هكذا الجنس مع الكيل أو الأكل؛ لأن له تأثيرا في التحريم.

((**فإن قال:** إنما لم يعتبر الجنس في العلة؛ لأن الجنس يعم جميع المعللات، فلا يختص بكونه علة مخصوصة.

قيل له: هذا غلط بعيد؛ لأن المراد بالجنس هو الجنس المخصوص، فالعلة هي الكيل أو الوزن، والجنس المخصوص الذي هو جنس المكيل أو الموزون، وهذا مما لا يعم)) [٦].

---

(١) في (ج): الخبر. مصحفة.

(٢) في (أ): بوجوه. مصحفة.

(٣) في (ج): للجلد. وهو خطأ؛ لأن الجلد ليس حد المحصن.

(٤) في (أ): ولا.

(٥) في (ج): الجد. مصحفة.

(٦) سقط من (أ): ما بين القوسين.

هذا الفصل أشبه بمناظرة بين الحنفية يمثلهم أبو عبد الله البصري الحنفي المعتزلي والشافعية، في كون علة الربا إذا اتحد الجنس هل هي الكيل وهو ما ذهب إليه الحنفية، أو الطعم كما ذهب إليه الشافعية، واجتهد المصنف بالنقل عن الشيخ أبي عبد الله نصره مذهب الحنفية.

فإن قال: إذا جوّزتم أن تكون العلة ذات وصفين أو ثلاث [(١)]، فلِمَ لا يجوز تعليل الأصل بجميع صفاته؟!

قيل له: لا يصح ذلك من وجهين:

أحدهما: أنه يؤدي إلى أن لا تتعدى العلة، وقد بيّنا الكلام [(٢)] في أن العلة لا تصح إذا لم تكن متعدية، فلا إشكال في فساد ذلك على مذهب من يمنع من كون العلة المقتصرة صحيحة.

والثاني: أن الصفة إنما تكون علة لتعلق المصلحة [(٣)] بها، أو لكونها أمارة للحكم، وكلا الأمرين يمنعان من كون جميع أوصاف الأصل بمجموعها [(٤)] علة؛ لأن تعلق المصلحة بجميع أوصاف الأصل [(٥)] يبعد ولا يصح، وإن كانت أمارة لم يصح أن يتعلق بجميعها؛ لأن اعتبار جميعها في كونه علةً يخرجه عن كونه أمارة يُحمل الفرع عليه.

* *

---

(١) أي: ثلاث صفات.

(٢) لم يبين الكلام بعد فيما أظن حيث أنه عقد المسألة التالية لهذه للعلة القاصرة. واختار أبو عبد الله البصري عدم صحتها إذا كانت مستنبطة. ونسب القول بعدم الصحة مطلقاً للحنفية، ومنهم أبو الحسن الكرخي.

(٣) في (ج): لتعلق الحكم لمصلحة.

(٤) في (ج): بمجموعهما. مصحفة.

(٥) في جميع المخطوطات: الفعل. وكتب الناسخ في هامش (ج): (أظنه الأصل). وهو الصواب.

مسألة
[الخلاف في العلة إذا كانت غير متعدية إلى الفروع]

اختلف أهل العلم في العلة إذا كانت غير متعدية [(١)] إلى الفروع، هل يصح كونها علة في الأصل، أو لا يصح ذلك؟

فذهب بعضهم إلى أنها صحيحة وإن لم تكن متعدية. وهو قول أصحاب الشافعي [(٢)].

وعند بعضهم أنها لا تصح إذا لم تكن متعدية. وهو مذهب كثير من أصحاب

---

(١) يطلق معظم الأصوليين عليها: القاصرة، وبعضهم كالباجي في إحكام الفصول، والشيرازي في اللمع سمياها: الواقفة، وبعضهم سماها: اللازمة. وهي العلة التي لا توجد في غير محل النص، ومثل لها الشافعي رحمه الله بتحريم ربا الفضل في النقدين بالنقدية. وينظر كل ما يتعلق بالمسألة: شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٢، مباحث العلة عند الأصوليين ص ٣٠٨، المحصول ٢/ ٢/ ٤٢٣، التمهيد لأبي الخطاب ٤/ ٦١، المنخول ص ٤١٩، الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٦٩، البرهان ٢/ ١٠٨٠، ميزان الأصول ص ٦٤٩، إحكام الفصول ص ٦٣٣، نهاية السول مع البدخشي ٣/ ١١١، منتهى ابن الحاجب ص ١٧١، الإبهاج ٣/ ١٤٣، المستصفى ص ٤٧٢، المعتمد ٢/ ٨٠١، الأحكام للآمدي ٣/ ٢١٦، جمع الجوامع مع البناني ٢/ ٢٤١، روضة الناظر ص ٣٢٠، إرشاد الفحول ص ٢٠٨، تيسير التحرير ٤/ ٥، فواتح الرحموت ٢/ ٢٧٦، أصول السرخسي ٢/ ١٥٨، كشف الأسرار على البزدوي ٣/ ٣٨٩، المسودة ص ٤١١، شفاء الغليل ص ٥٣٧، شرح اللمع ٢/ ٨٤١، الشرعيات ص ٣٣٩، شرح تنقيح الفصول ص ٤٠٩، التبصيرة ص ٤٥٢.

(٢) وهو مذهب الشافعي نفسه على ما في منتهى ابن الحاجب والإبهاج والمعتمد وإحكام الآمدي والمحصول والتمهيد لأبي الخطاب والبرهان. وهو قول مالك وأصحابه على ما في الإبهاج وإحكام الفصول. وقال بها أحمد والباقلاني وعبد الجبار وأبو الحسين وفخر الدين الرازي وأتباعه. على ما في المعتمد والإبهاج. وقال في شرح الكوكب المنير: هي إحدى الروايتين عن أحمد. واختارها أبو الخطاب في التمهيد، وهو قول السمرقندي من الحنفية على ما في الميزان ص ٦٤٩، وقال بها منهم أبو منصور الماتريدي. ونقل إمام الحرمين وابن برهان عن الأستاذ أبي إسحاق أنه كان يبالغ في تصحيحها، وكان يقول: هي أولى من القاصرة.

أبي حنيفة رضي الله عنه. وقد حكى ذلك شيخنا أبو عبد الله عن أبي الحسن الكرخي [(١)].

والذي كان يُحصِّله في هذا الباب أن العلة إذا كانت منصوصاً [(٢)] عليها، أو ثابتة بالإجماع، فإنها يصح كونها علة [(٣)]، وإن لم تتعد إلى الفروع، وعلى هذا كان يبني [(٤)] ما يقوله من أن العلة في سقوط غسل داخل العينين في الجنابة هي أن العين لا يصح فيها الغسل؛ لما تختص به من الصَّقَالَة المنافية لثبوت الماء فيها على وجه يكون غسلا؛ لأن الغسل ليس هو إمساس الماء العضو فقط، بل يحتاج إلى أمر زائد لا يتأتى وجوده مع اختصاص الموضع بالصقالة، فيدفع بذلك ما يقوله أصحاب (الشافعي) [(٥)] من أن العلة في ذلك أنها باطنة بطون الخلقة [(٦)]، أو أنها مما ينطبق

---

(١) ظاهر كلام المصنف أنهم لا يصححونها مطلقاً. ولكن أطبق الأصوليون على أنه قام الإجماع على صحة العلة القاصرة الثابتة بنص أو إجماع. فنقل الإجماع عليها الآمدي وابن الحاجب وابن النجار في شرح الكوكب، وحكى نقله ابن السبكي في الإبهاج عن الباقلاني في التقريب والإرشاد، ونقله ابن السبكي في جمع الجوامع، وحكى نقل الإجماع الشوكاني في إرشاد الفحول عن الباقلاني وابن برهان والصفي الهندي، ونقل ابن السبكي في الإبهاج وفي جمع الجوامع أنه لم ير نسبة القول بالمنع مطلقاً إلا ما نقله عن قوم من فقهاء العراق القاضي عبد الوهاب في الملخص واستغربه.

(٢) في (أ)، و(ب): منصوصة.

(٣) قال بإبطال القاصرة إذا كانت مستنبطة أبو حنيفة وأصحابه العراقيون، وأبو عبد الله البصري، والكرخي على ما في المعتمد، والإبهاج وإحكام الآمدي. ونسب هذا القول الشوكاني لأبي بكر القفال وابن السمعاني، ونقله إمام الحرمين عن الحليمي، ونقله أبو الخطاب وابن النجار عن الحنابلة، واختاره الدبوسي والبزدوي.

(٤) يعني: شيخه أبا عبد الله البصري.

(٥) في (أ): أصحاب (ش). وهو رمز للشافعي.

(٦) في (ج): الحلقة.

وينفتح [١]، وما يجري مجرى ذلك من العلل التي يرد بها غسل داخل الأنف والفم إلى داخل العين [٢].

«فإذا قيل له: إن العلة التي ذكرتها وهي أن داخل العين» [٣] مما لا يتأتى فيه الغسل غير متعدية إلى الفرع، وأنت لا تثبت العلة إذا لم تكن متعدية.

يجيب عن ذلك بأن المعنى إذا ثبت كونه علة بالإجماع أو بالعقل صح اعتباره في الحكم وتعليقه به وإن لم يتعد إلى الفرع [٤]، وقد ثبت بالإجماع أن العجز علة في سقوط الفرض، فإذا [٥] كان غسل داخل العين متعذرا وجب اعتبار هذا المعنى في المنع من تعليق وجوب الغسل به من طريق الإجماع ودلالة العقول. فأما العلة المستنبطة فلا يصح كونها علة إذا لم تكن متعدية.

واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجوه:

منها: أن الغرض بالتعليل هو الإفادة، فإذا كانت العلة التي لا تتعدى مفيدة ضربا [٦] من الفائدة، وهو العلم بغرض الحكيم تعالى في الحكم الذي تعبَّد به من

---

(١) في (ب): أنها تنطبق وتنفتح. وفي (ج): أنها تنطبق وتنقيح. مصحفة.

قال الشيرازي في المهذب ١/ ٢٣ في سُنِّية المضمضة والاستنشاق: «إنه عضو باطن دون حائل معتاد فلا يجب غسله كالعين»، وانظر روضة الطالبين ١/ ٦٤، وبهذا علل المالكية والشافعية والحنابلة على ما في المغني ١/ ١١٩ حيث قال عن الأنف والفم «إنهما عضوان باطنان فلا يجب غسلهما كداخل العين»، وعلل الحنفية عدم وجوب إدخال الماء في داخل العين بأن داخل العين ليس بوجه. انظر بدائع الصنائع ١/ ٨٧.

(٢) سقط من (أ): الأنف والفم إلى داخل.

(٣) سقط من (أ): ما بين القوسين. سهواً.

(٤) في (ب)، و(ج): الفروع.

(٥) في (أ): وإذا.

(٦) يعني: نوعا.

إيجاب أو تحليل أو تحريم، والإبانة عما لأجله تعلقت المصلحة بذلك الحكم صحت العلة، من حيث أفادت هذه الفائدة، إذ لا يجب أن تكون فائدة العلة مقصورة على رد الفرع بها إلى الأصل.

و[الثاني]: منها: أن النص لو ورد بعلة الحكم ولم يرد التعبد بالقياس لكانت صحيحة، وإن [(١)] لم تكن متعدية فكذلك إذا ورد التعبد [(٢)] بالقياس، إذ لا فرق بين أن يكون قصورها لفقد [(٣)] الدليل على التعدي، وبين تعذر ذلك، فإذا جاز أن تكون صحيحة لفقد الدليل، جاز أيضا أن تكون صحيحة مع التعذر.

و[الثالث]: منها: أنه لا يمتنع أن تكون فائدتها العلم بأن ذلك الأصل لا يجوز القياس عليه [(٤)]؛ لأن الأصل بعد ورود التعبد به [(٥)] هو وجوب القياس على الأصول، فإذا أفادت العلة في بعض الأصول أنه لا يقاس عليه الفروع، كان سبيلها سبيل العلل المتعدية في كونها مفيدة لما يتعلق بحكم الفرع، وإن كانت هذه الفائدة

---

(١) في (ج): وإذا.

(٢) في (أ): متعدية مع ورود التعبد.

(٣) في (أ): فقدها لقصور. مقلوب. وهو خطأ، لدلالة ما بعده.

(٤) ذكر الأصوليون عدة فوائد لذكر العلة القاصرة منها:

معرفة مناسبة الحكم للحكمة، إذ بالتعليل تعرف الحكمة. وهذا يكون ادعى للقبول.

إفادة المنع من إلحاق فرع بالأصل لعدم حصول الجامع.

قال الباقلاني: النص يزداد قوة بها فيصيران كدليلين.

قال تقي الدين السبكي: يزداد المكلف أجراً بانقياده للحكم.

وينظر في ذلك جمع الجوامع ٢/ ٢٤٢، الإبهاج ٣/ ٩٤، البرهان ٢/ ١٠٨٥، شرح الكوكي المنير ٥/ ٥٣.

(٥) سقط من (ب)، و(ج): به.

ترجع إلى أن الفرع لا يحمل على الأصل. وفوائدها [1] ترجع إلى أنه يحمل عليه، وكلا الأمرين مفيدان ما يتعلق بحكم الفرع.

والذي يدل على أن العلة المستنبطة لا تصح إذا لم تكن متعدية أن صحة العلة تابعة لكون استنباطها مفيدا لأحكام الفروع؛ بدلالة أن ما يفيد استنباطه ذلك فتعليل الأصل به صحيح والعلة صحيحة، وما لا يفيد ذلك فتعليله لا يحسن والعلة لا تصح. ألا ترى أنه لا خلاف في أن تعليل وجوب الصلاة والصيام والحج وما يجري مجراها من أصول الشريعة لا يصح، لَّما لم يكن حمل الفروع عليها في الوجوب وتعليل سائر أحكامها التي يمكن حمل أحكام الفروع [2] عليها صحيح [3]. فقد ثبت أن استنباط العلة من الأصل إذا لم يكن الغرض به حمل الفرع بها على الأصل فالتعليل لا يجوز، والعلة لا تصح [4].

وأيضا فإن تعليل الأصول الشرعية مأخوذ عن الصحابة، وقد علمنا من حالهم أنهم إنما كانوا يعللون الأصول لرد [5] الفروع إليها، وأنهم [6] لم يكونوا يشتغلون بتعليل لا يُعلم منه من الحكم إلا ما علم بالنص [7].

---

(١) أي: فوائد العلة المتعدية.

(٢) في (ج): الفرع.

(٣) هكذا في جميع المخطوطات. ولعلها: صحيحا. (خبر يكن)، والله أعلم. إلا إذا حملنا (كان) على أنها تامة.

(٤) ذكرنا فيما تقدم أن الأصوليين ذكروا فوائد لذكر العلة غير حمل الفرع على الأصل، فحَصْرُه الفائدة في حمل الفرع على الأصل فيه نظر!!

(٥) في (ب)، و(ج): برد.

(٦) في (أ): فإنهم.

(٧) نقلهم عن الصحابة عدم الاشتغال بالتعليل إلا لتعدية الحكم معارَضٌ بما نقل أنهم كانوا يبحثون عن حكمة التشريع الذي يتضمن اعتبارهم للعلة القاصرة.

فإن قال قائل: إذا جاز عندكم أن تكون العلة المنصوص عليها غير متعدية، ولا يمنع ذلك من كونها صحيحة، من حيث أفادت غرض الحكيم تعالى في تكليف الحكم، فلِمَ [1] لا يجوز أن تكون العلة المستنبطة صحيحة لأجل هذه الفائدة؟

قيل له: لو جاز منا أن نعلل الأصول بعلل لا تتعدى إلى الفروع، ولا يُستفاد منها حكمها قياسا على العلة المنصوص عليها، لجاز أن يعلل ما ذكرناه من وجوب أصول الشرائع كالصلاة والصيام وما يجري مجراهما، وذلك يؤدي إلى ما تذهب إليه الباطنية [2] من تعليل الشرائع على الوجه الذي يعللونها عليه. وإذا لم يصح أن نعلل نحن وجوب أصول الشرائع، وإن كان النص قد ورد بتعليله، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، فكذلك [3] لا يمتنع أن لا يجوز منا تعليل الأصول من غير أن يقصد بذلك حمل الفروع عليها،

---

(١) في (ج): ولم.

(٢) الباطنية: أطلق عليهم هذا الاسم لزعمهم أن النصوص من الكتاب والسنة لها ظاهر وباطن، وأن الظاهر بمنزلة القشور والباطن بمنزلة اللب، ولاعتمادهم على تأويل النصوص تأويلات تنافي ما يقرره الإسلام. والباطنية منهج عقائدي خاص لا يسمح لأتباعه بنشره بين الناس مطلقاً، كما يختزن أفكاراً تختلف عن الخط العام الظاهر للتفكير الإسلامي في المفاهيم والشريعة والمنهج. قد أطلق الشهرستاني عدة أسماء وألقاب لهذه الفرقة حيث قال: فبالعراق يسمون الباطنية والقرامطة والمزدكية، وبخراسان: التعليمية والملحدة وهم يقولون نحن إسماعيلية لأنا تميزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم وهذا الشخص، ثم إن الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج. ويعرفها محمد بن إسماعيل الأمير بقوله: الباطنية الذين يظهرون الموافقة في الاعتقاد ويبطنون خلافه. سبل السلام ٤ / ١٨٦، وللإمام يحيى بن حمزة كتاب: مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار. انظر: فضائح الباطنية ١ / ٣٠، فضائح الباطنية، للغزالي، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، ط. الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٣/ ١٩٦٤.

(٣) في (أ)، و(ب): وكذلك.

وإن [١] جاز أن يرد النص بتعليل الأصل بعلة لا تتعدى.

فإن قال: إذا جاز أن يرد على الحكم نص بعد نص، فإن [٢] كان النص الثاني لا يفيد من الحكم إلا ما أفاده الأول، فَلِمَ لا يجوز تعليل الأصل بعلة لا تتعداه، وإن كان ذلك لا يفيد إلا ما أفاده النص؟!

قيل له: إذا ترادف النص من الحكيم على حكم واحد علمنا تعلق المصلحة به، فلذلك حكمنا بحسن ذلك، ولم نثبت ورود التعبد بتعليل الأصل على وجه لا يُعلم به من الحكيم إلا ما علم بالنص، بل قد بيّنا بما ذكرناه من الدليلين أن تعليل الأصل بعلة مستنبطة لا يجوز، إذا لم يكن ذلك مفيدا لحمل الفرع على الأصل.

والجواب عما احتج به مخالفونا من الوجه الأول: أنّا قد بيّنا أن تعليل الأصول لا لحمل [٣] الفروع عليها لا يجوز، وأن الفائدة التي أشاروا إليها لا معتبر بها في ذلك. ألا ترى أن تعليل أصول الشرائع بعلة يتعلق بها وجوبها يحصل [٤] فيه هذه الفائدة. وعلى ما يقارب هذا المعنى عوّل الباطنية [٥] ومن يجري مجراهم في تعليل وجوب

---

(١) في (ج): وإذا.

(٢) في (ب)، و(ج): وإن.

(٣) في (أ): تعليل أصول لا تحمل.وفي (ج): تعليل الأصول لا يحمل.

(٤) في (ب): أن تقليل أصول الشرائع بعلة تتعلق.

(٥) أصل مذهب الباطنية مأخوذ من المجوسية، ولذا أوّلوا آيات القرآن وشرائع الإسلام بقصد الكيد للإسلام فأباحوا نكاح البنات والأخوات، وأباحوا شرب الخمر وجميع الملذات، وتأولوا أركان الإسلام.فالصلاة عندهم معناها موالاة إمامهم، والحج زيارة إمامهم وإدامة خدمته، والصوم إمساك عن إفشاء سر الإمام دون الإمساك عن الطعام، والزنا عندهم إفشاء سرهم بغير عهد وميثاق.وزعموا أن من عرف معنى العبادة سقط عنه فرضها.وتقوم دعوتهم على التشكيك في الكتب السماوية.ينظر معتقداتهم في الفرق بين الفرق ص ٢٨١ وما بعدها، ودائرة المعارف الإسلامية ٣/ ٢٩٠، ولوامع الأنوار البهية ١/ ٨٣.

الشرائع، ولم يقتض ذلك جواز تعليلها. فثبت أن الفائدة التي ذكروها لا معتبر بها في جواز تعليل الأصول بالعلة التي لا تتعدى.

«على أن [١] الفرق بين العلة الثابتة بالنص أو الإجماع، وبين العلة المستنبطة ظاهرٌ في هذا الباب [٢]؛ لأنا بالعلة الثابتة بالنص نعلم الوجه الذي لأجله تعبَّدَ الحكيم تعالى بالحكم، والعلة المستنبطة لا يعلم بها ذلك، والفائدة التي ذكروها لا تحصل» [٣].

والجواب عن الثاني: أنّا قد بيّنا الفرق بين العلة المنصوص عليها وبين العلة المستنبطة في ذلك، «وذكرنا أن العلة إذا نص عليها الحكيم عُلم أن المصلحة تعلقت بذلك، وليس هكذا إذا كان التعليل من جهتنا مما [٤]» يجمع بينهما في هذا الباب [فإنه] لا يصح [٥].

والجواب عن الثالث: أن الفائدة التي ذكروها وهي العلم بأن من سبيل ذلك الأصل أن لا تُحمل [٦] عليه الفروع، فإنها لا تحصل عن هذه العلة ولا يُحتاج إلى تعليل الأصل بها لأجلها؛ لأن الأصل إذا لم يوجد فيه وصف يتعدى إلى الفروع حصلت هذه الفائدة، فلا يحتاج في العلم بأن من سبيله أن لا يقاس عليه إلى تعليله بعلة لا تتعدى.

---

(١) سقط من (ب): أن.

(٢) نقاش المصنف للأدلة يظهر منه أنه يقول برأي أبي عبد الله البصري من حيث أنه يصحح العلة القاصرة الثابتة بنص أو إجماع فقط، ولا يصحح الثابتة بالاستنباط.

(٣) أي: لا تحصل الفائدة وهي معرفة حكمة الحكم من المستنبطة. وسقط من (أ): ما بين القوسين.

(٤) في (أ): ما. ولعل الصواب ما أثبت. وسقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٥) في (ب)، و(ج): والجمع بينهما في هذا الباب لا يصح.

(٦) في (ب): لا يحمل. وفي (ج): أن لا يحمل.

فإن قيل: في تعليله فائدة، إذ لا يمتنع أن يكون هناك صفة أخرى متعدية، فإذا علل بعلة لا تتعدى وكانت أقوى من الصفة الأخرى لشيء يرجع إلى تأثيرها في الحكم أو لغير ذلك، علم أن حمل الفرع عليه بتلك الصفة الأخرى لا يجوز، ولولا تلك الصفة المقتصرة لوجب ذلك [١]، فقد صارت هذه العلة مفيدة للمنع من حمل الفرع عليه. ولا يمتنع أيضا أن تدل الدلالة على أن من حكم الأصل أن يكون معللا بعلة واحدة، فإذا ثبت كون المقتصرة علة لقوتها، علم أن ما سواها [٢] من الصفات التي يصح تعديها إلى الفروع [٣] لا يصح كونها علة، فيفيد هذا المعنى [٤].

والجواب: أن ما ذكروه إنما يسلَّم إذا سلِّم لهم أن العلة المقتصرة يصح أن تكون علة للحكم مع حصول صفة أخرى متعدية يصح تعليق الحكم بها، ومن يذهب إلى أن العلة المقتصرة لا يصح كونها علة مع إمكان تعليق الحكم بصفة متعدية إلى الفروع فإنه لا يسلِّم ذلك. وهذا يبطل ما بني عليه السؤال. على أنّا لو سلَّمنا ذلك لكان لا يلزم ما ذكره السائل؛ لأنه ظن أن العلة التي لا تتعدى يجب أن تكون منافية لما تتعدى، فلهذا قال: إنها إذا ثبت كونها علة بطل كون الصفة الأخرى علة، وليس الأمر كذلك؛ لأن العلة التي لا تتعدى لا تنافي المتعدية، ولا تمنع من

---

(١) أي: لوجب الحمل بالوصف المتعدي.

(٢) في (ج): أن سواها. مصحفة.

(٣) في (ج): الفرع.

(٤) هذا الاعتراض وجوابه يمثل ثمرة النزاع في هذه المسألة على ما ذكره صدر الشريعة في التلويح ٢/ ٧٧، وهو أنه إذا وجد وصفان أحدهما قاصر وآخر متعدي، وغلب على ظن المجتهد أن القاصر علة عند من يعلل به، فعنده يمنع التعليل بالمتعدي. وعند الحنفية لا يمنع؛ لأن التعليل بالقاصرة مجرد وهم، فلا يقوى على معارضة العلة المتعدية.

حمل الفرع على الأصل بعلة أخرى، وإنما تمنع من حمله عليه [1] بها، وهذا يسقط ما ظنه السائل، والله الموفق.

* *

(١) ينظر جواز تعليل الأصل بعلتين إحداهما متعدية، والأخرى قاصرة، إحكام الفصول للباجي ص ٦٣٧، والشرعيات ص ٣٥٠. ونسب الجواز الباجي لأكثر المالكية.

مسألة
[الخلاف في مستند تعليل الأصل المقيس عليه]

ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأصل الذي يقاس عليه يجب أن يثبت كونه معللا بالإجماع [١]. وهذا القول محكي عن بشر المريسي [٢].

((**ومنهم** من ذهب إلى أنه يجب أن يثبت كونه معللا بالنص)) [٣].

ومنهم من يذهب إلى أنه يجب أن يعلم بالدليل كونه معللا، ويريد بذلك أن كل أصل بعينه يجب أن يقوم الدليل على أنه مما يعلل ويحمل الفرع عليه [٤].

---

(١) في (ب)، و(ج): بالنص.

(٢) بشر المريسي هو: بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمن المريسي، العدوي بالولاء. أبو عبد الرحمن. فقيه معتزلي، عارف بالفلسفة، قيل إن أباه كان يهوديا. أخذ الفقه عن أبي يوسف، ولما أظهر قوله بخلق القرآن هجره أبو يوسف، هو رأس الطائفة المريسية القائلة بالإرجاء وإليه نسبتها. والإرجاء هو تأخير حكم مرتكب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضي عليه بحكم في الدنيا، بأنه من أهل الجنة أو من أهل النار. كان يسكن درب المريس في بغداد، فنسب إليه. (والمريس هو الخبز الرقاق، يمرس بالسمن والتمر). توفي في بغداد سنة ٢١٦ هـ أو بعدها، له ترجمة في وفيات الأعيان ١/ ١٣٣، شذرات الذهب ٢/ ٤٤، البداية والنهاية ١٠/ ٢٨، النجوم الزاهرة ٢/ ٢٨٨، طبقات الفقهاء ص ٨٧، الفوائد البهية ص ٥٤.
وسقط من (ب)، و(ج): وهذا القول محكي عن بشر المريسي.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٤) كلا القولين يرجعان لقول واحد، وهو لا بد من وجود دليل من كتاب أوسنة أو إجماع على كون الأصل معللاً. وذكر القرافي أن مرادهم ورود الدليل على أن الباب مما يجوز فيه التعليل، ولا يشترطون الدليل على أعيان المسائل. فإن كانت من مسائل النكاح فلا بد من ورود دليل على جواز القياس في النكاح، ونقل الأصوليون عن بشر المريسي أنه قال: لا يجوز القياس على أصل حتى تقوم الدلالة على جواز القياس عليه. وانفرد الشوكاني بنسبة القول هذا أيضاً للشريف المرتضى. وانفرد أبو الخطاب وأبو الحسين بالنقل عن أبي هاشم أنه قال: لا يقاس إلا على أصل قد ورد النص به في الجملة فيقاس على التفصيل. ومثل لذلك: بميراث الأخ مع الجد، أن النص قد ورد بميراث الأخ

والصحيح عندنا أن التعبد إذا ورد بالقياس، فكل أصل يمكن تعليله بعلة صحيحة ولم يمنع من القياس عليه مانع فإنه يجب أن يقاس عليه. وهو الذي يختاره شيخنا أبو عبد الله [1].

واحتج من خالفنا في ذلك بوجوه:

[الأول]: منها: أنه قد علم أن في الأصول ما لا يصح تعليله وحَمْلُ الفرع عليه، كما أن فيها ما يجب تعليله، فلا بد من أن ينصب الله تعالى دليلا يميز به بين ما يصح أن يقاس عليه وبين ما لا يصح ذلك فيه، فإذا كان الدليل المميز بين ما يقاس عليه وبين ما لا يقاس عليه ثابتا، فالواجب على القائس أن يتبع الدليل في ذلك.

و[الثاني]: منها: أن كون الأصل معللا إذا لم يثبت بدليل قاطع كالنص والإجماع، لم يأمن القائس أن يكون مخطئا في تعليل ما يعلله من الأصل وحمل الفرع عليه.

و[الثالث]: منها: أن الأصول العقلية إذا كان لا بد فيها من دلالة تدل على حمل غيرها من الأحكام عليها، فكذلك الأصول الشرعية.

والذي يدل على صحة ما نذهب إليه في هذا الباب أن القياس إذا ورد التعبد به، وثبت وجوب استعماله في الفروع [2] على سبيل الإطلاق، علمنا أن كل أصل يمكن تعليله بعلة صحيحة – ولم يكن في الشرع ما يمنع من القياس عليه – فقد أريد من

على الجملة، فيورَّث مع الجد بالقياس وإن لم يُنص لنا على القياس عليه. وينظر في ذلك: المعتمد ٢/ ٧٦١، ٨١٠، التمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٤٣٧، شرح الكوكب المنير ٤/ ١٠٠، المسودة ص ٤٠١، إرشاد الفحول ص ٢٠٦، المحصول ٢/ ٢/ ٤٩٣، المستصفى ص ٤٥٤، جمع الجوامع مع البناني ٢/ ٢١٣، الإبهاج ٣/ ١٦٢، نهاية السول ٣/ ١٢٢، إحكام الآمدي ٣/ ١٩٩، فواتح الرحموت ٢/ ٢٥٦، ميزان الأصول ص ٦٢٧.

(١) وبهذا قال جمهور الأصوليين.

(٢) في (أ): الفرع.

القائس تعليله وحمل الفرع عليه، وهذا يغني عن اعتبار دليل آخر في تعليله والقياس عليه.

وأيضا فإنّا قد علمنا من حال الصحابة أنهم كانوا يقيسون على أصول لم يرد النص بتعليلها [١]، وهذا يبين أن الاعتبار في هذا الباب بما نذهب [٢] إليه [٣].

وأيضا فإنه إذا وجب القياس على الأصل الذي يرد النص بتعليله؛ لأنّا لو لم نقس عليه لكان ورود التعبد بالقياس لا فائدة فيه، فكذلك [٤] إذا علمنا أن تعليل الأصل بعلة صحيحة ممكن ولا مانع من تعليله فالقياس عليه واجب؛ لأنّا إن لم نقس عليه أدّى ذلك إلى أن يكون التعبد باستعمال القياس على الإطلاق لا فائدة فيه.

فإن قال قائل: لِمَ قلتم: إن ما ورد النص بتعليله إذا كان يجب القياس عليه فإن غيره بمنزلته في جواز القياس عليه، وهلا قلتم: إن كل أصل لم يرد النص بتعليله فإنه لا بد من أن يُعتبر قيام الدليل على تعليله بعينه؟!

قيل له: إذا كانت هاهنا دلالة تعم جميع الأصول في تعليلها، جرى ذلك مجرى ورود النص بتعليلها في وجوب القياس عليها، فأغنى ذلك عن اعتبار دليل كل أصل بعينه.

فإن قال: وما هذه الدلالة؟

---

(١) في (ج): بتعلبها. مصحفة.

(٢) في (ج): تذهب. مصحفة.

(٣) وعضد الغزالي هذا الدليل بفعل الصحابة في مسألة ((الحرام))، حيث قاسوا لفظ الحرام على الظهار أو الطلاق أو اليمين، مع أنه لم يقم دليل عندهم على وجوب القياس على هذه الأصول ولا على جواز ذلك. انظر المستصفى ١ / ٣٢٥.

(٤) في (ج): وكذلك.

قيل له: ورود التعبد بالقياس، وثبوت وجوب استعماله على الإطلاق، ما لم يمنع مانع من ذلك [١].

فإن قال: ليس يدل عندكم على التعبد بالقياس شيء من الظواهر، وإنما تعتمدون في ذلك فعل الصحابة، فكيف يصح أن تقولوا إن الإطلاق قد دل على استعماله في كل موضع ما لم يمنع منه مانع؟!

قيل له: لم نعن بالإطلاق دليل اللفظ، وإنما عنينا إجماع [٢] الصحابة، وذلك أقوى من دليل اللفظ؛ لأنه يحتمل التخصيص وإجماع الصحابة لا يحتمله، وقد علمنا أنهم كانوا يستعملون القياس على سبيل الإطلاق في كل موضع يصح استعماله فيه، ولا يراعون قيام الدليل على جواز تعليل كل أصل على الانفراد [٣].

فإن قال: وكيف يصح من القائس أن يعلم إمكان تعليل الأصل بعلة صحيحة من دون أن يرجع إلى الدليل الذي يدل على تعليله؟!

قيل له: يعلم ذلك بأن يبين له طريقة [٤] القياس وكيفية استعماله، ويُعرَّف طريقة العلة الصحيحة، والفصل بينها وبين الفاسدة.

فإن قال: القائس وإن مُكِّن من العلم بجميع ذلك فإنه لا يأمن من الغلط والخطأ في تعليل ما يعلل.

---

(١) وهي الأدلة التي أثبت الجمهور بها جواز التعبد بالقياس، كقوله تعالى: ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبْصَارِ﴾، وخبر معاذ بن جبل في الاجتهاد، وفعل الصحابة وغيرها.

(٢) في (أ): دليل إجماع.

(٣) ويشهد لهذا الجواب رسالة عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأبي موسى الأشعري التي جاء فيها: ((اعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور برأيك))، ولم يفصل له، ولو كان ذلك واجباً لفعله عمر.

(٤) في (أ): نبين أن طريقة.

قيل له: هذا لا اعتبار [١] به إذا كان قد مُكِّن من الطريقة التي يحتاج إليها فيما كُلِّف. ألا ترى أنه مع ورود النص بتعليل الحكم لا يأمن هذا الخطأ أيضا، إذ لا يمتنع أن يغلط ويعلل الأصل بعلة فاسدة؛ فإذا كان هذا لا يؤثر فيما يلزمه من القياس على الأصل إذا ورد النص بتعليليه، فكذلك ما نذهب إليه. على أنّ ما ذكره السائل يلزم عليه أن لا يصح إثبات شيء من الأحكام من طريق القياس؛ لأن القائس لا يأمن الخطأ في استعماله [٢].

فإن قيل: يأمن ذلك «بأن يسلك الطريقة الصحيحة التي تُعبِّد بها في استعمال القياس!

فالجواب: أنه يأمن ذلك» [٣] أيضا إذا سلك الطريقة الصحيحة التي تعبد بسلوكها في تعليل الأصول بعلة صحيحة، مع ارتفاع المنع من ذلك. ويلزم أيضا على ذلك أن لا يصح القياس على أصل يثبت بخبر الواحد؛ لأنه مما لا يؤمن الخطأ فيه، من حيث كان طريق إثبات خبر الواحد الظن دون العلم [٤].

والجواب عما حكيناه عن مخالفينا في المسألة من الوجه الأول: أنّا قد بيّنا أن ورود التعبد بالقياس، ووجوب استعماله على الإطلاق دليل على أن كل أصل يمكن تعليله بعلة صحيحة، ولا مانع يمنع من ذلك من طريق الشرع، فتعليله واجب،

---

(١) في (ب)، و(ج): هذا الاعتبار. مصحفة.

(٢) إن القواطع في إثبات الأحكام الشرعية الفرعية قليل؛ لأن الدليل إن كان قاطعاً من جهة ثبوته قلّما يسلم من الاحتمال في دلالته. ولذا فإن مبنى ثبوت الأحكام الشرعية في الغالب على غلبة الظن، وكذلك هنا. فإنه إذا غلب على الظن انقداح معنى مناسب في تشريع الحكم، علل به وحمل غيره عليه إن شاركه في هذا المعنى، وطلب القطع في هذه الأمور تَعَنُّتٌ.

(٣) سقط من (ب): ما بين القوسين. سهواً.

(٤) هذا إلزام قوي له، حيث أنه لا يعارض في كون خبر الواحد يفيد غلبة الظن وليس القطع، مع أنه يقول بحجيته، فعليه أن يلحق تعليل الأحكام به.

فالقائس إذا سلك هذه الطريقة في تعليل الأصل والقياس عليه فقد تبع الدليل، وتَحصَّل [(١)] له الفرق بين ما يصح تعليله من الأصول وبين ما لا يصح ذلك فيها.

والجواب عن الثاني: أنه لا فصل في التمكن من العلم [(٢)] بما يصح تعليله من الأصول، والفرق بينه وبين ما لا يصح أن يعلل بين دليل يعم جميع الأصول وبين ما يخص كل أصل على الانفراد، ((كالنص وما يجري مجراه، في أن القائس متى رجع إلى كل واحد منهما فقد أدّى ما كلِّف وسَلِم)) [(٣)] من الخطأ، كما لا فصل في العلم بعدالة الشهود بين دليل عام يعلم به صفة العدالة، وبين النص الخاص الذي يتناول عدالة كل واحد منهم على الانفراد في جواز الحكم بشهادتهم، فإذا أمكنه أن يعلم بورود التعبد بالقياس على الإطلاق ووجوبَ القياس على كل أصل عموما، جرى ذلك مجرى أن يعلم ذلك بدليل يخص كل أصل [(٤)].

والجواب عن الثالث: أن كل حكم عقلي عُلِم من طريق العقل حصول إمكان طريقة القياس فيه، وصحة حمل حكم آخر عليه بالعلة التي تجمعهما، فذلك كافٍ في صحة تعليله والقياس عليه، ولم يحتج فيه إلى أمر زائد، فإذن لا فصل بين الأحكام العقلية والأحكام الشرعية في هذا الباب.

فإن قيل: ألستم تقولون إن المكلف لا بد من [(٥)] أن يُنبَّه على الأدلة التي يلزمه

---

(١) في (ب)، و(ج): وحصل.

(٢) في (ب): لا فصل بين العلم...

(٣) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٤) أي: أن قيام الدليل على وجوب القياس عموماً يقوم مقام قيام الدليل على وجوبه في كل فرع. كقيام الدليل على اشتراط العدالة في الشهود يغني عن قيام نص خاص في عدالة كل شاهد.

(٥) سقط من (ج): من.

النظر فيها من طريق الخاطر أو كلام الداعي؛ ليمكنه تمييز دليل عن دليل [١]؟!

والجواب: أن هذا ليس هو من المسألة التي نحن فيها بسبيل؛ لأن كلامنا في الحكم الذي قد حصل معلوما بالدليل أنه يصح القياس عليه إذا علم إمكان ذلك، فأما التنبيه على الأدلة فإنه بمعزل عن ذلك.

فإن قيل: فهل يُحتاج إلى هذا التنبيه في الأدلة الشرعية والأصول التي يقاس عليها؟

فالجواب: أن الأصول الشرعية قد تقررت وحصل العلم بها، فلا يحتاج مع العلم بها وبطريقة القياس عليها إلى التنبيه. وقد قال شيوخنا [٢]: إن بعض الفروع إن التبس على القائس حال الأصل الذي يجب رده إليه لغموضه حتى لا يتمكن من ذلك، فلا بد من خاطر ينبهه عليه أو ما يقوم مقام الخاطر.

* *

(١) هذا فيه إشارة لما يقولونه من عدم جواز صدور الحكم الشرعي عن تبخيت وميل النفس، ولا بد أن يكون في المسألة دليل ينظر فيه. في (ج): دليل آخر.

(٢) في (ج): بعض شيوخنا.

فصل

وقد اختلفوا في اعتبار العلة التي يعلل بها الأصل لحمل الفرع عليه، كما [١] اختلفوا في اعتبار الأصل الذي يصح تعليله [٢]:

فمنهم من يقول: إن العلة التي يعلل بها الأصل يجب أن تكون ثابتة بالإجماع.

ومنهم من يقول: إنها إذا ثبتت باتفاق الخصمين صح تعليل الأصل بها وحمل الفرع عليه لأجلها.

---

(١) سقط من (ج): كما.

(٢) أطراف هذه المسألة بحثها الأصوليون في شروط حكم الأصل أو في الاعتراض المسمى بالمنع أو في شروط العلة. وجمهور الأصوليين يقولون بوجوب ثبوت حكم الأصل والعلة بالنص أو الإجماع، كما أجازوا في العلة أن تثبت بأمارة ظنية كالاستنباط. ونسب الشيرازي في شرح اللمع إلى بعض الشافعية أنه لا يجوز القياس إلا على أصل مجمع على تعليله وأبطله؛ لأنه يؤدي إلى إبطال القياس، حيث أن نفاة القياس من الأمة وهم لا يقولون بتعليل الأصول، وإن كان المقصود إجماع القائلين بالقياس فهم ليسوا كل الأمة. ونسب معظم الأصوليين هذا القول لجماعة من غير تعيين. ونسب بعضهم إلى جماعة أخرى اشتراط اتفاق الخصمين فقط على حكم الأصل أو العلة. وقال به ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٧، وعلل ذلك لئلا يحتاج القياس عند المنع إلى إثبات حكم الأصل فيكون انتقالاً من مسألة إلى مسألة أخرى. ونفى وجوب الاتفاق عليه من كل الأمة.
ونقل أبو إسحاق الشيرازي في اللمع وابن تيمية في المسودة ص ٤٠٨ عن بعض الشافعية وبعض الحنابلة، ونقله ابن السمعاني على ما في إرشاد الفحول عن بعض الشافعية أنه لا يجوز القياس على الحكم المجمع عليه ما لم يعرف النص الذي أجمعوا عليه. وينظر ما يتعلق بالمسألة في: المعتمد ٢/ ٧٦٩، ٧٧٤، المستصفى ص ٤٥٣، ٤٧٧، الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٦٠، روضة الناظر ص ٣١٥، إرشاد الفحول ص ٢٠٥، ٢٠٨، ٢١٠، نهاية السول ٣/ ١١٦، ١١٩، جمع الجوامع مع البناني ٢/ ٢١٨، المحصول ٢/ ٢/ ٤٤٥، ٤٨٣، البرهان ٢/ ٨١٩، ٩٦٥، التمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٤٤٢، الأحكام للآمدي ٣/ ٢٧، إحكام الفصول ص ٦٣٩، مباحث العلة عند الأصوليين ص ٣٢٧، منتهى ابن الحاجب ص ١٦٨.

ومنهم من يقول: إن العلة إذا لم تكن مسلَّمة لم يصح حمل الفرع بها على الأصل.

والصحيح عندنا أن الاعتبار في هذا الباب بصحة العلة، فمتى عُلم صحتها بنص أو دليل سواه من الأدلة التي تثبت بها العلل، فتعليل الأصل بها وحمل الفرع عليه لأجلها صحيح.

والذي يدل على ذلك أن حكم الأصل إذا كان يُعتبر في صحته [1] قيام الدليل على ذلك نصا كان أو غيره [2] فكذلك العلة؛ لأن جعل بعض صفات الأصل علة هو حكم من الأحكام، فالمعتبر في صحتها هو المعتبر في صحة سائر الأحكام، وهذا يفسد قول من ذهب منهم إلى أنها لا تثبت إلا بالإجماع [3].

فأما من ذهب منهم إلى أن العلة تثبت باتفاق الخصمين فقوله ظاهر الفساد؛ لأن اتفاقهما ليس بحجة فيكون دليلا على شيء من الأحكام، فإنما [4] تستعمل المتفقهة ذلك على رسم المناظرة، ويسلكون في ذلك مسلك الاصطلاح والمواطأة عليه في رسم النظر.

يبين صحة هذا أن إثبات أحدهما العلة بمجرد اختياره من دون الرجوع إلى الدليل الذي يدل على ثبوتها إذا كان لا يقتضي صحتها، فمساعدة الآخر له على ذلك لا يقتضي صحتها أيضا، وهذا مما لا شبهة فيه [5].

---

(١) في (ب)، و(ج): صحة. مصحفة.

(٢) في (ب)، و(ج): أو كان غيره.

(٣) المصنف عقد المسألة للأصل وللعلة. ويستدل على كونه لا يُشترط الإجماع في ثبوتها بالقياس على الأصل مع أن حكم الأصل بعضهم شرط فيه أن يكون مجمعاً عليه.

(٤) في (ب)، و(ج): وإنما.

(٥) اتفاق الخصمين على كون الأصل معللاً بكذا يمنع تشعب المناظرة ونقلها لإثبات العلة؛ ولكن إذا كانت العلة التي اتفقا عليها غير صحيحة، لا يكون القياس صحيحاً في ذاته، وإن كان صحيحاً في

وأما من يذهب منهم إلى أنها لا تصح إذا لم [١] تكن مسلَّمة [٢]، فقوله بعيد أيضا؛ لأن المعلل إذا دل على صحة العلة فله أن يعلق الحكم بها سلمها المخالف أو لم يسلمها، والمخالف يكون مخيرا بين أن يسلمها وبين أن ينقل الكلام إلى إثباتها، ولهذا لا يكون المعلِّل خارجا عن المسألة إذا نقل الكلام إلى إثباتها متى كان الفرع مبنيا [٣] عليها [٤].

* *

نظرهما. وأما اتفاقهما على حكم الأصل مع منع الخصم علته في الأصل، أو منع وجودها في الفرع، فلا ينفع هذا التسليم والاتفاق.

(١) في (أ): إذا كان لم. زيادة خاطئة.

(٢) الفرق بين كونها متفقا عليها، وبين كونها مسلَّمة، أن الاتفاق يكون فعلياً، وأما التسليم يكون من باب التنازل جدلاً.

(٣) في (أ): منبيا. وفي (ج): مثبتا. مصحفة.

(٤) لا يتفق جميع الخلافيين على هذا الأصل، وهو كون نقل الكلام لإثبات العلة ليس خارجاً عن المسألة. انظر البرهان ٢/ ٩٦٨.

الفهارس

(١) فهرس الآيات

*

(٢) فهرس الأحاديث

*

(٣) فهرس الآثار

❊

(٤) فهرس الأعلام

*

(٥) فهرس الفرق والمذاهب والجماعات

❊

(٦) فهرس الأماكن/ البلدان والقبائل



(٧) فهرس الكتب

*

(٨) فهرس المصطلحات

*

فهرس المواضيع

❊ ❊ ❊

